

"Å motsi Gud"

*Konstitueringen av selvet i
menneskets gudsrelasjon*

*En teoristudie med utgangspunkt i
Mark 7,24-30 og Matt 15,21-28*

Helge Nysted



Mastergradsoppgave i kristendomsstudier

UNIVERSITETET I OSLO

Det teologiske fakultet

Våren 2014

Veileder: Professor Trond Skard Dokka

© Helge Nysted

2014

”Å motsi Gud”

Konstitueringen av selvet i menneskets gudsrelasjon.

En teoristudie med utgangspunkt i Mark 7,24-30 og Matt 15,21-28

Helge Nysted

Veileder: Trond Skard Dokka

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Forord

For meg er det en mangeårig drøm som går i oppfyllelse når jeg nå leverer min ferdige mastergradsoppgave. Teologi, filosofi og psykologi har interessert meg veldig lenge, og å kunne jobbe med en tematikk som berører alle disse temaene har vært en stor glede.

Det er flere jeg gjerne vil takke for at dette har latt seg gjøre. Først en stor takk til min veileder Trond Skard Dokka for tålmodig og kompetent veiledning. Har jeg trengt å finne en ny retning har han kommet med idéer, og har jeg trengt å bli brakt ned på jorden har han realitetsorientert meg på en lun og mild måte. Han har åpnet perspektiver, kommet med kloke råd og fulgt mine mange innfall med interesse, engasjement og en imponerende faglig oversikt.

Så en varm og takknemlig takk til min kjære Marie. For idédrodling, for mange gode og sterke faglige innspill både på den psykologiske og den teologiske delen, for research, korrekturlesing og kvalitetskontroll. Og ikke minst stor raushet, støtte og forståelse for det intense arbeidet det i perioder kan være å skrive masteroppgave.

For øvrig vil jeg takke medstudenter, forelesere, kolleger, familie og venner for spennende samtaler og bidrag på mange måter til mitt mastergradsprosjekt. For å kunne være i stand til å fullføre et slikt løp var jeg tidlig klar over at jeg måtte skrive om et tema som engasjerte meg, der både hodet og hjertet ville være involvert. Slik har det blitt, og jeg føler meg heldig som har fått fordype meg i temaer som kan gi en større og dypere innsikt i hva det vil si å være et menneske med jord under beina og himmel over hodet.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning og problemstilling	1
1.1 Bakgrunn	1
1.2 Metode	2
1.3 Problemstilling	3
1.4 Definisjoner og avgrensninger	4
1.5 Eget ståsted	5
2. Presentasjon av bibelteksten og synoptiske betraktninger	7
2.1 Kort gjengivelse av teksten	7
2.2 Tilblivelse, språk og oversettelser	8
2.3 Tekstens struktur	9
2.4 Synoptiske betraktninger	11
3. Resepsjonshistorisk utvalg	18
3.1 Augustin	18
3.2 Martin Luther	23
3.3 August Herman Francke	29
3.4 Studentprest Inger Anne Naterstad	33
4. Stine Kiil Saga og utvalgte prekener i Den norske kirke	36
5. Konstituering av selvet i lys av teksten	40
5.1 Sant selv versus falskt selv	41
5.1.1 Presentasjon av Winnicotts teori	41
5.1.2 Teksten lest i lys av Winnicotts teori	44
5.2 Intersubjektivt perspektiv	48
5.2.1 Presentasjon av intersubjektivitetsmodellen	48
5.2.2 Teksten lest i lys av Stolorow og Atwoods teori	49
5.3 Rett eller godt	55
5.3.1 Presentasjon av Charles Taylors teori	55
5.3.2 Teksten lest i lys av Taylors teori	57
6. Teologiske betraktninger	60
6.1 Inkarnasjonen - sann Gud og sant menneske	60
6.2 Det dynamiske gudsbildet	63

6.3 En sterk ydmykhet.....	66
6.5 Hva med kvinnen?.....	68
7. Avslutning	71
7.1 Oppsummering	71
7.2 Konklusjon	71
Litteraturliste	73
Vedlegg	75

1. Innledning og problemstilling

1.1 Bakgrunn

Et tema som over tid har interessert og fascinert meg, og som jeg derfor har ønsket å skrive mastergradsoppgave om, er mennesket egen subjektivitet i gudsforholdet og hvilken plass det har i kristen teologi.

Et stort stridsspørsmål opp igjennom teologihistorien har vært i hvor stor grad vi mennesker kan ha direkte tilgang til kunnskapen om Gud. Er for eksempel Bibelen Guds direkte ord til oss, eller er den snarere menneskers beretning om Guds åpenbaring i verden? Og hvilken vekt kan vi legge på våre egne åndelige erfaringer, for ikke å snakke om vår egen mening i temaer som har med Gud å gjøre? I dag vil de fleste hevde at vi på et eller annet plan må erkjenne at det vi opplever er preget av vår egen subjektivitet. Vi har vårt filter som vi forstår vår verden gjennom, og vi kan neppe ha objektiv kunnskap eller viten om Gud eller åndelige spørsmål som går utenom vårt subjektive filter. I denne oppgaven blir det sentralt å drøfte hvorvidt denne subjektiviteten er noe vi kan se på som akseptert eller til og med villet av Gud, heller enn et nødvendig onde¹. En del kristen forkynnelse har tradisjonelt vektlagt menneskers manglende evne til selv å kunne bidra positivt til det som har med gudsforståelse og gudstro å gjøre. Man har da sett på det subjektive elementet som noe som potensielt fører troen på ville veier, snarere enn noe som kan være gudvillet og ønsket. Men kanskje det bibelske materialet ikke er like fordømmende i så henseende som forkynnelsen i noen tilfeller kan ha vært? Slik jeg ser det er dette et viktig spørsmål fordi det har med menneskets selvkonstituering å gjøre. Med selvkonstituering mener jeg her etableringen og bekreftelsen av menneskets mulighet og rett til å være et integrert, handlekraftig og autentisk subjekt med selvstendige meninger². Mennesket er ifølge kristen tradisjon skapt i Guds bilde og bærer

¹ Bruken av uttrykket "nødvendig onde" sikter her til tanken om at man ved å erkjenne menneskets uungåelige subjektivitet i åndelige spørsmål, og samtidig mene at det beste hadde vært å unngå subjektiviteten og få objektiv kunnskap direkte fra Gud, vil kunne ende opp med å se på subjektiviteten kun som et uønsket element av støy i gudsrelasjonen.

² Denne forsøksvis definisjonen på selvkonstituering er utformet spesifikt med tanke på funksjonen begrepet har i denne oppgaven. Det synes vanskelig å finne en presis og enhetlig definisjon på begrepet ut ifra dagens psykologiske fagfelt, da forståelsen av selvet og hvordan dette etableres avhenger av hvilken skole man tilhører og hvilket teoretisk utgangspunkt man har. Noen aktuelle lenker til artikler som belyser temaet ytterligere er

<http://mangfold.wikispaces.com/2.3+Daniel+Stern> og

<https://www.duo.uio.no/handle/10852/30717>.

Guds avtrykk i seg. Moderne psykologi forteller oss imidlertid at etableringen av selvet ikke er noe som er gjort ferdig fra fødselen av. Det er en kontinuerlig prosess som pågår gjennom oppvekst og voksenliv som en sentral del utviklingen mot en integrert personlighet. Kan vi fra et teologisk synspunkt tillate oss å tro at denne prosessen er noe Gud anerkjenner, at vi til og med i møte med det hellige kan holde fast ved vår egen subjektivitet? Dette spørsmålet tar denne oppgaven seg mål av å undersøke.

Å ta utgangspunkt i bibelsk materiale i arbeidet med dette temaet var mitt ønske fra starten av. Bibelen har alltid stått i sentrum for kristent teologisk arbeid³, og en bibelsk forankring er for mange en forutsetning for overhodet å kunne gi teologisk validitet i drøftingen av åndelige spørsmål. Med tanke på subjektivitetstemaet i denne oppgaven, har jeg vært spesielt opptatt av tekster som omtaler møter mellom mennesker og Gud. Flere beretninger i Bibelen presenterer oss for situasjoner der mennesker er i dialog med Gud; det være seg ved å høre Guds stemme, gjennom en skikkelse, en engel, eller gjennom Jesus i det nye testamentet. Noen av disse møtene bærer preg av å være en situasjon der Gud har et budskap å gi til menneskene, uten at det er forventet eller ønsket at mennesket skal gi noen respons utover å ta budskapet til etterretning. Enkelte av historiene ligner imidlertid mer på forhandlingssituasjoner, og det er spesielt disse beretningene som har vakt min interesse. Eksempler på dette er 1. Mos. 18, 16-33, der Moses nærmest pruter ned antallet på rettferdige som skal til for at Gud skal kunne spare Sodoma og Gomorra, og Mark 7, 24-30, der Jesus diskuterer med en kanaaneisk kvinne om det vil være riktig å helbrede hennes datter når hun ikke er av jødisk hærkomst. Det interessante med slike eksempler er at det synes som om menneskene i disse historiene blir premiært for sin selvhevdelse i møte med Gud, snarere enn å bli straffet for den. Ut ifra dette kan det være nærliggende å tolke at Gud anerkjenner og oppmuntrer menneskets evne og mulighet til å være et handlekraftig, autentisk subjekt også i sin gudsrelasjon.

1.2 Metode

For å kunne forfølge denne tematikken systematisk har jeg kommet til at det vil være hensiktsmessig å studere resepsjonshistorien til én av de aktuelle tekstene. Dette vil altså være et rent teoristudium, uten empiriske undersøkelser. Av hensyn til oppgavens omfang har

³ Også i den første kristne tid, før Bibelen var samlet slik vi kjenner den i dag, ser vi at referanser til gammeltestamentlige tekster forekommer forholdsvis hyppig i deler av evangeliene og mange av de nytestamentlige brevene.

jeg valgt å fokusere på kun én tekst. Siden dette er en oppgave i kristendomskunnskap var det naturlig å velge en nytestamentlig tekst, og da falt valget på beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinne. Denne teksten er spesielt egnet siden den omhandler ord fra Jesus, som innenfor kristen tro regnes som Guds åpenbaring til mennesket.

Før den resepsjonshistoriske gjennomgangen vil jeg i oppgaven si noe om tekstens aller tidligste resepsjonshistorie; nemlig sammenhengen mellom Markus- og Matteusevangeliets versjoner av historien. Denne vil ikke være på detaljert, eksegetisk nivå, men snarere en mer overordnet undersøkelse av mulige forklaringer på forskjeller tekstene imellom.

Deretter kommer selve den resepsjonshistoriske gjennomgangen der jeg tar for meg hvordan et utvalg fortolkere til forskjellige tider og i forskjellige kulturer har tolket teksten om Jesus og den kanaaneiske kvinnen. Etter den resepsjonshistoriske fremstillingen vil jeg presentere noen måter å lese teksten på i lys av moderne psykologiske teorier om selvkonstituering. Dette for å undersøke om psykologiske teorier kan bidra til en faglig fundert oppfatning av hvorvidt det lar seg gjøre å lese teksten som en bekreftelse av menneskets subjektivitet i relasjonen til Gud. Til slutt vil jeg i drøftingsdelen løfte frem noen sentrale teologiske spørsmål som oppstår i skjæringspunktet mellom den resepsjonshistoriske gjennomgangen og de psykologisk funderte lesningene av teksten.

1.3 Problemstilling

Overskriften jeg har valgt til oppgaven er "Å motsi Gud". Det å kunne gjøre det, og attpåtil få ros fra Gud selv (i Jesu skikkelse) etter at man har gjort det, er hva det kan se ut til at den kanaaneiske kvinnen opplever i vår valgte bibelhistorie.

På bakgrunn av det som hittil er beskrevet av oppgavens hensikt og metode har følgende problemstilling utkrystallisert seg:

Kan man forstå den bibelske beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen som en Gud-villet bekreftelse og anerkjennelse av menneskets subjektivitet og selvkonstituering?

En tilleggsproblemstilling vil være om teksten kan fortolkes som en støtte til endring og rekonstituering av selvet i gudsrelasjonen. Som beskrevet vil disse problemstillingene utforskes ved å studere utvalgte deler av tekstens resepsjonshistorie, samt gjennom å lese teksten i lys av moderne psykologiske teorier. I tillegg vil viktige teologiske problemstillinger

som reiser seg i skjæringspunktet mellom studiet av resepsjonshistorien og de psykologiske fortolkningene av teksten bli drøftet.

1.4 Definisjoner og avgrensninger

Beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen inneholder mange lag og er en svært interessant tekst å jobbe med. Dette nødvendiggjør avgrensninger og et klart fokus for oppgaven. Det vil være umulig å gi en fullstendig oversikt over tekstens resepsjonshistorie, så et valg med hensyn til hvilke fortolkere jeg ville skrive om har vært påkrevd.

Den første bearbeidelsen av teksten jeg har valgt å skrive om er også den teksten som er grunnlaget for de fleste andre fortolkerne: Matteus-evangeliets versjon av historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen. Jeg har av hensyn til oppgavens rammer valgt å ikke gå dypt inn i diskusjonen om hvorvidt det er sikkert at Matteus-evangeliets forfatter kjente til Markus-teksten eller ikke. I denne oppgaven har jeg valgt å ta utgangspunkt i at så er tilfelle, da det er dette mesteparten av nåtidens bibelforskning synes å legge til grunn.⁴

Når det gjelder øvrige fortolkere, føles det naturlig i en oppgave av denne art å ta med sentrale fortolkere fra brytningstider i teologihistorien, samt sentrale kristne tenkere som har lagt premissene for mye av det som har kommet etter dem. Augustin (354-430) er et navn som raskt kommer opp, Martin Luther (1483-1546) et annet, spesielt for oss her i det protestantiske Nord-Europa. Videre ønsket jeg å ha med en fortolker fra den eldre pietistiske tradisjon. Valget falt her på den tyske teologen August Herman Francke (1663-1727), da han var en sentral skikkelse innenfor den tidlige nord-europeiske pietismen. Jeg ville gjerne ha med en bibelfortolker fra vår egen tid og vårt eget samfunn, og valget falt her på Inger Anne Naterstad, som er leder for studentprestene ved Universitetet i Oslo. Hun talte over Matt 15, 21-28 på en studentgudstjeneste i Slottskapellet i Oslo i mars 2014, og denne prekenen er grunnlaget for den fjerde og siste av tekstfortolkerne jeg har valgt å gjennomgå i min oppgave.

Etter den resepsjonshistoriske gjennomgangen har jeg valgt å presentere noen momenter fra en teologisk artikkel som omhandler hva et utvalg norske teologer skriver om historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen. Denne presentasjonen blir ikke referert i sin fulle bredde, men momenter herfra blir inkludert i denne oppgaven da de kan være med på å danne et bakteppe for drøftingene som blir gjort i senere kapitler. Artikkelen er nærmere

⁴ For en grundigere diskusjon av denne problemstillingen, se Pablo Alonsos bok *"The Woman Who Changed Jesus"*, s. 72-81.

bestemt en spesialoppgave i teologi, levert ved teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo av Stine Kiil Saga i 2009. Temaet for oppgaven hennes var hvordan historien om den kanaaneiske kvinnens møte med Jesus er blitt tolket i henholdsvis Luthersk kirketid og Nytt Norsk Kirkeblad i perioden 1999-2009. Dermed er den spesielt relevant med tanke på forståelsen av beretningen i vår tid og i vårt samfunn.

Når det gjelder lesningen av teksten i lys av moderne psykologiske teorier, har jeg valgt å ta utgangspunkt i tre forskjellige teorier. Den første er teorien om falskt selv versus sant selv av den engelske psykoanalytikerens Donalds Woods Winnicott (1896-1971). Den andre er intersubjektivitetsteorien som blant andre den amerikanske filosofen og psykoanalytiker Robert D. Stolorow (f. 1942) og den amerikanske psykoanalytiker George E. Atwood har vært med på å utforme. Den siste lesningen baserer seg på teoriene til den kanadiske filosofen Charles Taylor (f. 1931), med spesiell vekt på hans teorier om sammenhengen mellom vår identitet og hva vi holder for å være godt og meningsfullt.

Det avsluttende drøftingskapitlet vil forsøksvis bygge bro mellom respsjonshistorien og de psykologiske lesningene av teksten. Sentrale teologiske temaer som melder seg blir her drøftet for å kaste lys over spørsmålet om hvorvidt de psykologiske lesningene er compatible med resepsjonshistorien vi har undersøkt. En rekke spørsmål kunne her ha blitt drøftet, men av hensyn til oppgavens rammer har jeg valgt å fokusere på de spørsmålene som jeg synes er mest relevante med tanke på oppgavens problemstilling. Det har vært et vesentlig hensyn å prioritere spørsmål som i størst mulig grad har berøringspunkter med både de teologiske og de psykologiske momentene som er presentert i oppgaven. På denne måten vil vi forhåpentligvis få belyst spørsmålet om hvorvidt historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen kan forstås på en måte som styrker og anerkjenner menneskets identitet og subjektivitet i relasjonen til Gud.

1.5 Eget ståsted

I vitenskapelige sammenhenger, og ikke minst i humaniora, er det en sentral erkjennelse at det er umulig å innta et nøytralt ståsted når man setter seg fore å studere et tema. Derfor blir det viktig å klargjøre eget utgangspunkt og være åpen for at dette utgangspunktet er med og påvirker ens eget arbeid og de konklusjoner man kommer fram til.

For min egen del er jeg en norsk mann, oppvokst i en liten pinsemenighet i Trysilskogen. Jeg har altså mine røtter i en kristen sammenheng som teologisk sett kan sies å

være forholdsvis konservativ og frikirkelig. Min teologiske utdanning har jeg fra Bibelskolen i Staffeldstgate (som per i dag heter Høgskolen i Staffeldstgate) der jeg tok grunnfag i kristendom. Denne bibelskolen ble på den tiden jeg gikk der drevet av det som da het Indremisjonsselskapet, som vel kan sies å være en moderat konservativ sammenheng innenfor det Lutherske kirkelandskapet i Norge. Etter hvert fortsatte jeg min utdanning på teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo, en institusjon som anses for å være betraktelig mer liberal enn de sammenhengene jeg så langt hadde vært i⁵. Her tok jeg mellomfag og nå altså mastergrad. I min egen teologiske vandring har jeg over tid beveget meg bort fra synet på evangeliet som individuelt frelsesprosjekt, og stadig blitt mer opptatt av det skapelsesteologiske perspektivet med Gud som livgiver og far og mor for alle mennesker. Sammenhengen mellom tro og psykisk helse er også et område som opptar meg og som har vært med på å påvirke valget av tema for denne oppgaven. Slik jeg ser det er det viktig for menneskers mentale helse å bygge og bevare et autonomt selv, og en gudsrelasjon som bekrefter dette vil være gunstig for helsen til det enkelte individ. Hvis man i motsatt fall har et bilde av en Gud som kun ønsker underkastelse og ikke tillater menneskets egen identitet og selvhevdelse, kan dette være med på å undergrave menneskets mentale helse.⁶

Når det gjelder aspektene som historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen gir angående en potensiell dobbel diskriminering av kvinnen, fordi hun var både hedning og kvinne, så er det naturlig for min del å være bevisst på at jeg selv er i en motsatt rolle. Som mann og del av den etniske majoriteten i det landet jeg bor i, vil det å føle trusselen om en diskriminering på kroppen være noe jeg forsøksvis kan sette meg inn i indirekte ved å lese andres beretninger, men ikke kjenne direkte selv. Samtidig kan min erfaring med oppvekst i en menighet der bare et lite mindretall av hjemstedets innbyggere var med være en verdifull erfaringsbakgrunn å ha med i arbeidet med denne oppgaven.

⁵ Begrepet "liberal" er her brukt i en nokså vid og folkelig betydning, og sikter følgelig ikke til den teologiske retningen på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet som i teologihistorien har fått denne betegnelsen.

⁶ Forholdet mellom gudsbilde og menneskets mentale helse har det blitt gjort mye god og grundig forskning på, bl.a. av den norske psykologen Gry Stålsett. Hun har vært en av grunnleggerne av Vita-modellen ved Modum Bad. Her behandles pasienter med eksistensielle og trosmessige problemstillinger. Følgende infoside om Vita-avdelingen inneholder mer informasjon om hvilke psykologiske teorier som ligger i bunn for denne behandlingen: http://www.modum-bad.no/vita_avdelingen

2. Presentasjon av bibelteksten og synoptiske betraktninger

2.1 Kort gjengivelse av teksten

Historien om Jesus og den kanaaneiske kvinne finnes i to av Bibelens evangelier; i henholdsvis Markus og Matteus. For oversiktens skyld vil jeg her gjengi begge tekstene, og da i kronologisk rekkefølge med hensyn til når tekstene ble skrevet. Oversettelsen er den norske bokmålsversjonen av "Bibelen 2011".

Mark 7,24-30:

"24 Så brøt han opp derfra og dro til Tyros-området. Der tok han inn i et hus og ønsket ikke at noen skulle få vite det, men det kunne ikke holdes skjult. 25 En kvinne der hadde en datter som hadde en uren ånd i seg. Straks hun fikk høre om Jesus, kom hun og kastet seg ned for føttene hans. 26 Denne kvinnen var gresktalende, av syrisk-fønisisk ætt. Hun ba ham drive den onde ånden ut av datteren. 27 Men Jesus sa til henne: "La barna bli mette, for det er ikke rett å ta brødet fra barna og gi det til hundene." 28 "Herre", svarte kvinnen, "selv hundene under bordet spiser jo smulene etter barna." 29 Han sa til henne: "Fordi du sa dette, sier jeg deg: Gå hjem, den onde ånden har forlatt din datter." 30 Hun gikk hjem og fant barnet liggende på sengen. Den onde ånden hadde forlatt henne."

Matt 15,21-28:

"21 Så dro Jesus derfra og tok veien til områdene omkring Tyros og Sidon. 22 En kanaaneisk kvinne fra disse traktene kom og ropte: "Herre, du Davids sønn, ha barmhjertighet med meg! Datteren min blir hardt plaget av en ond ånd." 23 Men han svarte henne ikke et ord. Disiplene kom da og ba ham: "Bli ferdig med henne, hun roper etter oss." 24 Men han svarte: "Jeg er ikke sendt til andre enn de bortkomne sauene i Israels hus." 25 Da kom hun og kastet seg ned for ham og sa: "Herre, hjelp meg!" 26 Han svarte: Det er ikke rett å ta brødet fra barna og gi det til hundene." 27 Det er sant, Herre", sa kvinnen, "men hundene spiser jo smulene som faller fra bordet

hos eierne deres." 28 Da sa Jesus til henne: "Kvinne, din tro er stor. Det skal bli som du vil." Og datteren ble frisk fra samme stund.

Her ser vi at begge evangelietekstene gir beretningen om en kvinne av ikke-jødisk ætt, som var i nød og som oppsøker Jesus med en bønn om at han skal helbrede hennes datter som er plaget av en ond ånd. Først virker Jesus avvisende til hennes forespørsel, men etter en replikkveksling med kvinnen får situasjonen det utfallet hun håpet på: Datteren blir helbredet. Når vi sammenligner ser vi imidlertid også at de to evangelietekstene har flere vesentlige forskjeller seg imellom, og det vil vi nå studere nærmere.

2.2 Tilblivelse, språk og oversettelser

Tradisjonelt har forfatterskapet til Matteusevangeliet blitt tilskrevet apostelen Matteus. Markusevangeliet har blitt koblet til disippelen Markus som ikke var en av Jesu 12 nærmeste, men som allikevel er nevnt i både Apostlenes gjerninger, Peters første brev og flere av Paulus' brev.⁷ Spørsmålet om hvem som egentlig skrev evangeliene og om det var en eller flere forfattere har vært gjenstand for mye forskning. Ledende bibelforskere i dag synes å være av den oppfatning at det finnes gode argumenter for at tilblivelsen av disse evangeliene faktisk kan kobles til de nevnte Matteus- og Markus-skikkelsene vi leser om i Bibelen, men at det på samme tid er for mange usikkerhetsmomenter knyttet til spørsmålet til at dette er noe vi kan si med sikkerhet.⁸ Kildespørsmålet har også blitt viet mye oppmerksomhet blant bibelforskere, og man regner med at Matteusevangeliet har brukt Markusevangeliet (som etter alt å dømme ble skrevet tidligere enn Matteusevangeliet) som kilde⁹. I tillegg mener mange bibelforskere at det må ha vært en kilde som nå er tapt, kalt Q-kilden, som Matteusevangeliet (i likhet med Lukasevangeliet) også har brukt som kilde.¹⁰ For Markusevangeliets vedkommende antas det at kilden har muntlige overleveringer.

⁷ Marcus 2000, s. 18

⁸ Se for eksempel Marcus 2000, s. 17-24 og Albright og Mann 1971, s. CLX-CLXXXVI for en grundigere drøfting av forfatterspørsmålet i henholdsvis Markus- og Matteusevangeliet.

⁹ Alonso 2011, s. 68-80.

¹⁰ For en grundigere gjennomgang av mulige kilder for Markus- og Matteusevangeliet, se Alonso 2011, s.81-103 og 239-41.

¹¹Tidfestingen av når originaltekstene ble skrevet er noe usikker, men det antas at Markusevangeliet ble skrevet et sted mellom år 69 og år 75¹², og at det er det første av de fire evangeliene som ble skrevet. Matteusevangeliet regner man med er skrevet noe senere, sannsynligvis mellom år 80 og 100.¹³

Når det gjelder tilblivelsesspråket, er det i dag allmenn enighet om at både Markus- og Matteusevangeliet originaltekster ble skrevet på gresk¹⁴. Når det gjelder de fortolkerne vi har valgt ut i vår oppgave, sies det at Augustin hadde mangelfulle greskkunnskaper, og derfor i hovedsak baserte seg på manuskripter av forskjellige deler av Bibelen, oversatt fra gresk til latin.¹⁵ Luther på sin side oversatte selv Det nye testamente fra gresk til tysk¹⁶ (og senere Det gamle testamente fra hebraisk til tysk). Hans oversettelser fikk svært stor betydning, ikke bare for teologien, men for hele det moderne tyske språk. I Franckes tilfelle har det vært vanskelig å fastsette med sikkerhet hvilken bibeloversettelse han brukte i sine arbeider. Med tanke på den store innflytelsen Luthers oversettelse har hatt helt siden den kom ut, og siden Francke var en tysk teolog som opererte i det 17. og 18. århundre, virker det rimelig å anta at det var Luthers oversettelse han brukte. Grunnlaget for Inger Anne Naterstads tekstfortolkning slik den er presentert i denne oppgaven var Det Norske Bibelselskapets nynorske utgave av Bibelen 2011.¹⁷

2.3 Tekstens struktur

I dette underkapitlet vil fokuset ligge mest på strukturen i Matteusevangeliets gjengivelse av beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen, da det er denne de fleste fortolkere har

¹¹ Enkelte forskere har lansert teorier om at forfatteren av Markusteksten også kan ha hatt tilgang til arameiske skriftlige kilder, men dette er et kontroversielt synspunkt innenfor fagmiljøene, og mange bibelforskere avviser en slik teori. Se Alonso 2011, s. 96-104 for en gjennomgang av argumentene i denne debatten.

¹² Marcus 2000, s. 39

¹³ Her varierer anslagene noe, for eksempel opererer ”The Encyclopedia of Religion” med ”the last quarter of the first century”, mens ”The Encyclopedia of Christianity” foreslår en tilblivelse rundt år 90.

¹⁴ Det har i perioder vært antydnet at Matteusevangeliet kan ha vært skrevet på hebraisk (eller til og med arameisk) og så blitt oversatt til gresk, men dette anses av mange bibelforskere i dag for å være lite sannsynlig. For en grundigere drøfting av dette spørsmålet, se Harrington 1991, s. 3-4.

¹⁵ Artikkel hentet fra internett 5. august 2014: <http://augnet.org/default.asp?ipageid=1741>

¹⁶ Eliade (ed.) 1987, s. 59

¹⁷ Kilde for denne opplysningen er I. A. Naterstad selv.

hatt som utgangspunkt. Mer summarisk vil det allikevel først bli sagt noe om Markustekstens oppbygning.

Den amerikanske nytestamentleren Joel Marcus poengeter i sin Markusgjennomgang i ”The Anchor Bible”-serien at Markusevangeliet følger en naturlig dramaturgi med en bevegelse i fokus fra jødene til hedningene.¹⁸ Tidligere i evangeliet har Jesus kritisert gammeltestamentlige renhetsforskrifter og lover som gjelder hva man kan spise og ikke, og så kommer vår fortelling der han responderer på en bønn fra en hedningekvinne. På denne måten taler teksten til menigheten på den tiden Markusevangeliet ble skrevet, da flertallet av kristne i større og større grad hadde hedensk bakgrunn.¹⁹ Riktignok, legger Marcus til, var det en overraskende måte å presentere dette teologiske poenget på:

*”(…) the narrative chooses an odd way to express this point, for it has Jesus himself at first refuse to heal the unclean Gentile ”dog””.*²⁰

Teksten er ifølge Marcus en blanding av sjangre: *”miracle story with controversy narrative”*.²¹ Fortellingen foregår på flere plan, med mann versus kvinne og jøde versus hedning som viktige temaer. I tillegg er det altså en fortelling om et under, da kvinnens datter blir helbredet til slutt. Mer konkret er historien bygget opp slik at scenen settes i vers 24-26, fulgt av den berømte dialogen mellom Jesus og kvinnen. Denne finner sted i vers 27-28. Vers 29-30 presenterer avslutningen, der Jesus først berømmer kvinnen for det hun har sagt, hvorpå kvinnen går hjem og finner datteren som nå er helbredet.

I Matteusteksten starter vårt avsnitt med informasjonen om at Jesus reiser til områdene rundt Tyros og Sidon. Ulrich Luz påpeker i sin Matteus-kommentar at dette minner om tidligere Matteusberetninger om at Jesus trekker seg unna offentligheten²², slik som for eksempel i Matt 12,15 (grunnet fariseernes planer om å ta livet av Jesus) og Matt 14,13 (etter at Jesus har fått budskapet om døperen Johannes' død). Her kan vi se for oss at Jesus reiser til områder utenfor sitt primære virkeområde nettopp for å få mer ro og unngå offentligheten, noe som kanskje også kan være med på å skape en ramme og forståelse for hvorfor han i utgangspunktet ikke er innstilt på å være imøtekommende overfor kvinnens henvendelse. Det er i det hele tatt flere elementer i teksten som antyder at her er det noe utenom det vanlige som skjer. Jesus har nettopp hatt læremessige diskusjoner med fariseere og skriftlærde, og så

¹⁸ Marcus 2000, s. 465-466

¹⁹ Marcus 2000, s. 466

²⁰ Marcus 2000, s. 466

²¹ Marcus 2000, s. 466

²² Luz 1980, s. 336

har han forkynt både for dem og for disiplene og folkene rundt, for deretter å forklare sin forkynnelse mer detaljert for disiplene. Det skjer derfor en merkbar endring i teksten da den som henvender seg til Jesus plutselig er en kanaaneisk kvinne.

En iøynefallende observasjon av tekstens struktur er videre hvor liten plass selve helbredelsen av datteren får. Behovet for helbredelsen blir først kort presentert av kvinnen i vers 22, og først i vers 28 kommer vi tilbake til temaet, der Jesus kort bekrefter at datteren vil bli helbredet²³. Hovedfokuset i beretningen er dialogen mellom kvinnen og Jesus, og motstanden Jesus viser mot å etterkomme kvinnens ønske. Jesu motvillighet mot å komme kvinnen i møte viser seg først i vers 23-24, og Luz deler disse versene inn i tre trinn: Først Jesu stillhet og uvillighet til å svare kvinnen, deretter disiplenes uttrykte ønske om at Jesus skal vise kvinnen vekk, og til slutt et svar fra Jesus som bekrefter skepsisen i disiplenes henvendelse²⁴. Den sterke avvisningen fører imidlertid ikke til at kvinnen rygger unna, men at hun i stedet gjentar sitt sterke behov for hjelp i vers 25. På nytt møter Jesus henne med avvisning i vers 26, før kvinnen i vers 27 snur på denne avvisningen ved å gi Jesus rett, men samtidig bruker hun den i en begrunnelse for hvorfor hun allikevel bør motta hjelp fra ham. Deretter kommer konklusjonen i vers 28, der Jesus anerkjenner kvinnen for hennes tro, og etterkommer hennes ønske om helbredelse. Avsnittet slutter med en bekreftelse på at det Jesus lovte faktisk skjedde, og at helbredelsen fant sted umiddelbart. Det er ingen videre beskrivelse av hvordan kvinnen, Jesus, disiplene eller andre som måtte være i nærheten reagerte på denne samtalen og utfallet av den.

2.4 Synoptiske betraktninger

Som beskrevet i kapittel 2.2 mener de fleste bibelhistorikere i dag at Matteusteksten bygger på enten Markusevangeliet alene eller Markusevangeliet og en annen, ukjent muntlig eller skriftlig kilde (Q-kilden).²⁵ Når det gjelder beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen, mener blant andre den innflytelsesrike bibelforskeren Ulrich Luz at Markusteksten er den eneste skrevne kilden for Matteusevangeliets versjon²⁶. Dermed står vi overfor spennende og interessante spørsmål: Hvorfor kan Matteusevangeliets forfatter ha følt behov

²³ Luz 1980, s. 336

²⁴ Luz 1980, s. 336

²⁵ For en fyldigere gjennomgang av de forskjellige ståstedene i dette spørsmålet, se Alonso 2011, s. 72-74. Hans konklusjon er "we consider Matthew to be the first interpretation of Mark to which we have access", s. 237

²⁶ Luz 1980, s. 336

for å endre på innholdet i Markusteksten? Er det teologiske poenger her som forfatteren ønsker å få frem? De vurderingene som har blitt gjort i dette tidlige utvalget må kunne sies å være svært spennende bidrag til tekstens aller tidligste resepsjonshistorie.

Augustin er en av forfatterne som har vært opptatt av forholdet mellom de forskjellige evangelietekstene. Vi skal komme nærmere tilbake til hans tolkning av beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen i et senere kapittel, men her og nå skal hans synoptiske betraktninger vies oppmerksomhet. I sin "De consensu evangelistarum" er han opptatt av å vise harmonien mellom de forskjellige evangeliene, og hvordan tilsynelatende motsetninger kan vise seg å være kompatible når man går dem nærmere etter i sømmene. Han kommenterer i så måte vår valgte bibeltekst, og ifølge Augustin er det ikke mye disharmoni å spore mellom Markus og Matteus med hensyn til denne teksten. Det eneste han kan finne i så måte er spørsmålet om hvorvidt Jesus var inne i et hus eller ikke da kvinnen kom bort til ham. Markus nevner nemlig dette, men ikke Matteus. I Matteusteksten ber disiplene Jesus om å vise kvinnen bort, da de fant det forstyrrende at hun ropte etter dem. Dette kan lettest forstås som noe som må ha skjedd utendørs, reflekterer Augustin, det ville være mest naturlig å se for seg at Jesus og disiplene var på vei et sted og at kvinnen sto bak dem siden hun ropte etter dem.²⁷ Tilsynelatende er det her en motsetning mellom Matteus- og Markustekstene, men ifølge Augustin er dette bare tilsynelatende. Hans forklaring er at Matteus rett og slett har valgt å ikke nevne at Jesus var inne i et hus i første del av historien. Matteus forteller imidlertid at etter kvinnens første henvendelse forholdt Jesus seg rolig - "han svarte henne ikke et ord."²⁸ I løpet av denne tiden, mens det ikke ble sagt noen ting, har Jesus gått ut av huset ifølge Augustin:

*"(...) when Matthew says that "He answered her not a word", he has given us also to understand what neither of the two evangelists has related explicitly, - namely, the fact that during that silence which He maintained Jesus went out of the house. And in this manner all the other particulars are brought into a connection which from this point onwards presents no kind of appearance of discrepancy."*²⁹

Utover dette kommenterer Augustin at Matteusteksten har utsagnet "Jeg er ikke sendt til andre enn de bortkomne sauene i Israels hus" som ikke Markusteksten har, men at dette ikke trenger å være en motsetning i og for seg. Det kan bare være at Markus har valgt å ikke

²⁷ Schaff 1887, s. 152

²⁸ Matt 15,23a

²⁹ Schaff, 1887, s. 152

referere denne uttalelsen. Dermed blir det for Augustin i det videre naturlig å bruke bare Matteusteksten, siden denne er den mest utfyllende, og siden han har vist at det ifølge hans syn ikke trenger å være noen motsetning eller disharmoni mellom de to tekstene.

I teologihistorien etter Augustin er det imidlertid mange som har kommet til en annen konklusjon, og som mener at harmonien mellom Markus og Matteus slår store sprekker. En av de som hevder dette er Ulrich Luz, som i sin kommentar til Matteusevangeliet fra 1980 hevder at Matteus har tatt seg store redaksjonelle friheter i behandlingen av den tidligere Markusteksten³⁰. Luz går ut ifra at det ikke finnes andre kilder til denne historien for Matteusevangeliets forfatter enn Markusteksten³¹, og slik sett blir det svært relevant å sammenligne disse tekstene for å studere hvilke redaksjonelle valg som er tatt. Et eksempel her er momentet med at Jesus ikke ønsket at noen skulle vite at han var i Tyros-området. Dette forteller Markus, men Matteus utelater dette. Luz påpeker at dette er tilfelle ved flere anledninger³², og hemmelighetsmotivet ved Jesu virke er generelt mest fremtredende i Markus-evangeliet. I dette tilfelle gir poengteringen av hemmelighetsmotivet leserne av Markusteksten informasjon som kan tolkes som en antydning av at Jesus i utgangspunktet ikke ønsker å virke offentlig der han nå er. Hans primære mål med å trekke seg tilbake til området i nærheten av Tyros er å ikke virke ute blant folk. Denne opplysningen kan være med på å kaste lys over det som skjer videre i historien. Hos Matteus derimot kommer det ingen slike opplysninger, og forfatteren går rett på å fortelle om kvinnen som oppsøker Jesus. Opplysningene om datteren som strever med en uren ånd legger Matteus inn i kvinnens innledende utsagn, mens Markus velger en mindre direkte tone, der leseren får opplysningene fra en fortellerstemme som både opplyser om datterens sykdom og om hvordan den kanaaneiske kvinnen tilnærmer seg Jesus.

I sin bok "The Woman Who Changed Jesus", drøfter Pablo Alonso forholdet mellom Markus- og Markustekstene inngående. Han kommenterer at en av grunnene til at Matteus har endret/lagt til materiale i sin versjon av historien, gitt at han brukte Markusteksten som kilde, kan ha vært at han ønsket å understreke viktigheten av troen.³³ Dette gjelder da spesifikt det siste utsagnet fra Jesus i beretningen, som vi har sett er ganske forskjellig gjengitt i de to evangeliene. Alonso (som igjen baserer mye av sine analyser i disse

³⁰ "The entire Matthean treatment shows a great deal of literary artistry." Luz 1980, s. 337

³¹ Luz 1980, s. 336

³² Luz 1980, s. 337

³³ Alonso 2011, s. 72

spørsmålene på J.-F. Baudoz' arbeider³⁴), påpeker også at den narrative stemmen er sterkere tilstede hos Markus enn hos Matteus. I Matteusteksten er det i større grad direkte tale, noe som generelt synes å være en tendens i Matteus sammenlignet med Markus. Alonso refererer også til arbeidene til H.J. Held, som framholder at Matteus bearbeider mirakelhistoriene hos Markus for å konsentrere teksten rundt tre hovedtemaer: Kristologien, viktigheten av troen, og disiplenes rolle. Historiene er ikke interessante i kraft av seg selv, men i kraft av hva de kan bety for kirkens forkynnelse og helhetsforståelse av Jesus og hans rolle i relasjon til menigheten.³⁵ For å jobbe for disse teologiske målene, tar Matteus-forfatteren seg stadig friheter med tanke på å korte ned og utelate detaljer Markus har tatt med, og legge til eller endre dialoger slik at historien bedre får fram de nevnte temaene som er i sentrum av Matteusevangeliets formidlingsintensjon.

En av de teologiske bearbeidelsene vi kan legge merke til finner vi allerede i tekstens første setning. Markus forteller at Jesus dro til Tyros-området, mens Matteus legger til Sidon. Ifølge Alonso lager forfatteren av Matteusteksten her et par av byer som i gammeltestamentlig sammenheng står som et symbol på kjente hedenske byer.³⁶ Ved å legge til Sidon oppnår dermed evangelieforfatteren å tydeliggjøre det teologiske poenget at Jesus beveget seg på områder som historisk sett var regnet som urene for Israels folk. Tilsvarende er det Matteus som introduserer kvinnen som kanaaneisk. Markus på sin side nøyer seg med å si at hun var gresktalende, av syrisk-fønisisk ætt. I likhet med paret Tyros og Sidon var begrepet "kanaaneisk" et ord som raskt ville kunne få fram negative assosiasjoner i et gammeltestamentlig perspektiv.³⁷ Slike grep kan ses på som en måte å "spisse" de teologiske poengene i historien på. Alonso refererer J.-F. Baudoz, som poengterer at i de fleste av tilfellene der Matteus beskriver at Jesus trekker seg tilbake, gjør han det inn til hedningeland. Tilbaketrekningene er også ofte forårsaket av konflikter med de skriftlærde eller fariseerne. Dette kan ses på som en antydning av at et teologisk poeng hos Matteus: *"it seems that the refusal of Israel pushes the early Church towards the Gentiles"*³⁸.

Videre beskriver Markus at Jesus tok inn i et hus, mens Matteus ikke nevner dette i det hele tatt. Vi har tidligere i kapitlet sett at Augustin skriver om dette, og vil senere komme innom at dette også er noe Luther legger merke til og kommenterer i sine prekener. Ifølge

³⁴ Alonso 2011, s. 70

³⁵ Alonso 2011, s. 75

³⁶ Se f.eks. Jer. 25,22, og 47,4, og Jes 23

³⁷ Se f.eks. 1. Mos 9,25-26, 3. Mos 18,3, Hos 12,8 og 1. Krøn 2,3

³⁸ Alonso 2011, s. 246. Jfr. også Matt 21,43

Alonso kan grunnen til at Matteus har utelatt dette vært at han i mindre grad enn Markus er villig til å beskrive at Jesus brøt lover fra Mosebøkene i sin omgang med mennesker i hedningeområdene.³⁹ Dette kan muligens antyde at Matteus i større grad enn Markus har tatt religiøse og politiske hensyn til de som er ment å lese teksten, noe som også kan være naturlig tatt i betraktning at Matteusteksten er skrevet senere, og forfatteren da er mer klar over den senere utviklingen både i den tidlige kristne kirke og blant den jødiske befolkningen. Noe forenklet kan vi si at der Markus bare ønsket å beskrive hva som skjedde, kan Matteus i større grad ha hatt en teologisk (og kanskje delvis politisk) agenda i sin bearbeiding av materialet.

Når dialogen mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen starter, ser vi nok et eksempel på mulig bearbeidelse fra Matteus' side. Markus nøyer seg med å beskrive at kvinnen kastet seg ned for føttene til Jesus og ba ham om å drive den onde ånden ut av datteren. Matteus derimot, gjengir hennes tale direkte og legger ordene "Herre, du Davids sønn" i hennes munn. Som Alonso sier; "It surprises in Mt 15,22 to find this appellation on the lips of a Gentile"⁴⁰. At en hedensk kvinne som bare hadde hørt rykter om Jesus fra tidligere skulle finne det naturlig å bruke en slik benevnelse på ham, virker overraskende. Alonso refererer til Ulrich Luz som mener at referansen til Jesus som Davids sønn i denne sammenhengen er lagt inn for å understreke styrken i den kanaaneiske kvinnens tro. En tro hun altså hadde til tross for at hun ikke tilhørte Israels utvalgte folk fra fødselen av.

Hele vers 23 hos Matteus er særstoff, uten parallell i Markusteksten. Beskrivelsen av at Jesus ikke svarer med et ord kan tolkes som at Matteus ønsker å understreke den avstanden Jesus lager i situasjonen der og da. I tillegg framstår det som en sterk kontrast til hvordan Jesus ellers i evangeliene reagerer når mennesker kommer til ham for hjelp, selv de med liten eller ingen tro.⁴¹ Kanskje kan det være nok en måte fra Matteus' side å understreke kvinnens sterke tro på - hun tåler Jesu tilsynelatende avvisning til tross for at han møter henne på en mindre imøtekommande måte enn hun ville kunne forvente ut ifra hvordan han har møtt andre ved tidligere anledninger. Andre del av vers 23 handler om disiplenes innspill. Det har opp igjennom historien vært forskjellige oppfatninger vedrørende hvorvidt disiplenes reaksjon er til støtte for kvinnen eller om den går imot henne, og vi skal senere i oppgaven komme inn på hvordan forskjellige fortolkere har forstått dette momentet.

³⁹ Alonso 2011 s. 246

⁴⁰ Alonso 2011, s. 248

⁴¹ Alonso 2011, s. 251. Se f.eks. Matt 9,27-30 og 14, 30-31

Jesus utsagn i vers 24 i Matteusteksten er også noe vi kun finner her, og ikke i Markus' gjengivelse av historien. I sin behandling av verset konkluderer Alonso med at det ikke lar seg gjøre med sikkerhet å vurdere hvorvidt utsagnet fra Jesus om at han kun er sendt til de bortkomne sauene i Israel stammer fra tradisjonen eller om det er noe Matteustekstens forfatter har lagt til.⁴² Uansett hvor begrepet stammer fra, poengterer Alonso at det i Matteusteksten får preg at et utsagn som både er til kvinnen og disiplene, grunnet innspillet fra disiplene rett forut. På denne måten kan man se det som at historien hos Matteus får et mer læremessig preg for den første kristne menigheten enn tilfellet er i Markusevangeliets versjon.

I den videre dialogen ser vi at Matteus fortsatt bruker med direkte tale enn Markus gjør. Først når det kommer til punktet der Jesus kommer med sin uttalelse om ungene og hundene og brødet, går Markus over til å bruke direkte tale i sin gjengivelse. I sitt svar til Jesus kommenterer kvinnen i Markusgjengivelsen at hundene er under bordet, mens Matteus nøyer seg med å gjengi at hundene spiser smulene som faller ned fra bordet. Alonso mener at dette kan være med på å gi et bilde av større avstand mellom ungene og hundene. Selv om Matteus ikke spesifikt sier at hundene ikke sitter under bordet, kan Markus' beskrivelse av dette skape et bilde av en nærmere og varmere forbindelse mellom barnene og hundene enn hva tilfellet er i Matteusteksten.⁴³ Dette inntrykket forsterkes ved at Matteus trekker inn at bordet tilhører eierne av hundene, noe Markus ikke nevner. På den måten får vi en større avstand, en større grad av maktubalanse i bildet Matteus tegner opp, mellom hunden og eierne deres kontra hunden og barnene i Markus' beskrivelse.

Når det gjelder historiens vendepunkt, der Jesus gir kvinnen rett, poengterer Alonso en iøynefallende forskjell: "*Matthew underlines the woman's faith contrary to Mark who focuses on her word*"⁴⁴. Dette styrker inntrykket av at Markus' perspektiv i større grad enn Matteus' er å gjengi historien, mens Matteus har en mer forkynnende agenda: "*Faith is the criterion of access to salvation and the woman becomes the prototype of the pagan believer*"⁴⁵. En annen ting vel verdt å merke seg er at Markus refererer direkte til sykdommen; her forteller Jesus kvinnen at datteren har blitt kvitt sin urene ånd. Matteus derimot distanserer seg mer fra selve sykdommen ved å gjengi Jesu ord med "Det skal bli som du vil". Igjen er altså fokuset hos Matteus ikke først og fremst på møtet mellom kvinnen og hennes

⁴² Alonso 2011, s. 262-263

⁴³ Alonso 2011, s. 272-273

⁴⁴ Alonso 2011, s. 274

⁴⁵ Alonso 2011, s. 275

ønske der og da, men på hennes tro og hennes rolle som eksempel på et hedensk troende menneske. Den konkrete sykdommen hun oppsøkte Jesus for å få hjelp med, kan synes å være av mindre betydning for forfatteren; den kommer i annen rekke. Slik den siste delen av historien er fortalt, blir ifølge Alonso hele ansvaret for helbredelsen fordelt forskjellig i Matteus sin gjengivelse i forhold til hos Markus: *"The expression indicates that the healing is instant and thus the power of Jesus' word just uttered, not of the woman's like in Mark"*⁴⁶. Nok en gang er dette en observasjon som kan tyde på at Matteusevangeliets forfatter har vært mer bevisst sin rolle som teologisk tilrettelegger enn som historiebevitner sammenlignet med forfatteren av Markusevangeliet.

⁴⁶ Alonso 2011, s. 276

3. Resepsjonshistorisk utvalg

3.1 Augustin

Augustin (354-430) nevner historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen flere ganger i sine verk; fem ganger i sine prekener, en gang i "De consensu evangelistarum" (som omtalt i foregående kapittel), 28 ganger som referanse til forklaringen av andre tekster, og ytterligere fire ganger som ledd i svar på teologiske spørsmål⁴⁷. Både Markus- og Matteusteksten er behandlet i "De consensu evangelistarum" II,49, der han kommenterer begge for å vise at de ikke står i kontrast til hverandre og for å fremheve deres innbyrdes harmoni, mens i resten av tilfellene er det Matteusteksten han refererer til⁴⁸.

En av de mest omfattende behandlingene av denne teksten gir Augustin i preken 27 i sin serie med prekener over tekster fra de 4 evangeliene i Det Nye Testamente. Her fremgår det raskt at ydmykhet og forholdet mellom jøder og hedninger er sentrale tema i Augustins fortolkning av teksten. Helt fra starten gjør han det klart at den kanaaneiske kvinnen viser oss *"an example of humility, and the way of godliness; shows us how to rise from humility unto exaltation"*⁴⁹. Videre understreker han viktigheten av at kvinnen er av hedensk slekt og ikke blant Israels utvalgte folk, og hvilke konsekvenser dette får for hvordan Jesus møter kvinnen. Vi ser også at Augustin i tolkningen av historien leser Jesu handlinger i lys av hans guddommelighet og ikke først og fremst ut fra hans menneskelighet. Når det gjelder grunnen til at Jesus først lar være å svare kvinnen og dermed ikke gir uttrykk for å ville imøtekomme kvinnens instendige ønske, forklarer Augustin:

*"He made as though He heard her not, not to the end that mercy might be refused her, but that her desire might be enkindled; and not only that her desire might be enkindled, but that, as I have said before, her humility might be set forth."*⁵⁰

Augustin tar det altså for gitt at Jesus har en tanke med å møte kvinnen på den måten han gjør, at det skal lede til en spesiell reaksjon som vil vise kvinnens store ydmykhet. Denne

⁴⁷ A.-M. La Bonnardière presenterer i sin bok *"La Chananéenne. Préfiguration de l'Église des Gentils d'après saint Augustin"* (s.237) en kronologisk tabell over alle tilfellene der denne teksten forekommer i Augustins verker - Alonso 2011, s. 15

⁴⁸ Alonso 2011, s. 15

⁴⁹ Schaff, 1887, s. 342

⁵⁰ Schaff, 1887, s. 342

ydmukheten vil vi som lesere av bibelteksten kunne lære av og bli oppbygget av, gjennom å ha den kanaaneiske kvinnen som et eksempel til etterfølgelse.

Det ser ut til at Augustin mener at Jesus kunne forutsi kvinnens måte å svare på. Det kan hverken sies å være selvsagt eller intuitivt å anta at hun ville svare på den måten hun gjorde, og hvis hun hadde reagert på den første avvisningen ved å trekke seg unna ville hverken hun eller leserne forstått hva Jesus ønsket å si gjennom sin tilsynelatende underlige måte å møte henne på. Det at Jesus da sannsynligvis i Augustins tolkning var klar over hvordan kvinnen ville svare ham, viser at det er Jesu guddommelige side som står i fokus når Augustin leser teksten. Senere i teksten sier han det rett ut om Jesus: *"He (...) who not only knew this, but who even foreknew all other things"*⁵¹. For Augustin er det i denne sammenhengen tydeligvis intet behov for å drøfte hvorvidt Jesu menneskelige skikkelse tillater ham å forutse ting eller ikke. Augustin slår rett og slett fast at Jesu guddommelige natur gjør ham i stand til dette, og det virker så selvsagt for Augustin at han ikke ser behov for å komme med noen ytterligere begrunnelse.

Det er interessant å merke seg at Augustin, som fremhever den kanaaneiske kvinnens ydmukhet, samtidig roser hennes evne og vilje til å spørre Jesus om den hjelpen hun trengte, og det at hun ikke ga seg selv om hun møtte motstand: *"For she persevered in asking, and from that reproach as it were she manifested her humility, and obtained mercy."*⁵² Den ydmukheten Augustin fremhever som et forbilde er altså ikke en type ydmukhet som gjemmer seg eller trekker seg unna når den møter motstand, snarere tvert imot ser han det som positivt at kvinnen fortsetter å spørre Jesus om hjelp selv om han først svarer at han ikke er kalt til å hjelpe hennes folk. Hvor ligger så ydmukheten i hennes adferd? Jo, i det at hun aksepterer Jesu beskrivelse av henne som hund. Augustin utdyper sin tolkning ved å skrive hvordan han ser for seg at kvinnen kan ha tenkt:

"For she was not excited, nor incensed, because she was called a dog, as she asked the blessing, and prayed for mercy, but she said, 'Truth, Lord; 'Thou hast called me a dog, and truly a dog I am, I acknowledge my name: it is the Truth that speaks: but I ought not on that account to be refused this blessing. Verily I am a dog; 'yet the dogs eat of the crumbs which fall from their masters' table.' It is but a moderate and a small blessing I desire; I do not press to the table, I only seek for the crumbs."

⁵¹ Schaff, 1887, s. 344

⁵² Schaff, 1887, s. 345

See, Brethren, how the value of humility is set before us! The Lord had called her a dog; and she did not say; "I am not", but she said, "I am." And because she acknowledged herself to be a dog, immediately the Lord said, "Woman, great is thy faith; be it unto thee even as thou hast asked". Thou hast acknowledged thyself to be a dog, I now acknowledge thee to be of human kind."⁵³

Når Jesus roser kvinnen for hennes tro, og imøtekommer hennes ønske om helbredelse for datteren, skyldes det altså i Augustins tolkning ikke at kvinnen argumenterte mot Jesu avvisning, men at hun aksepterte Jesu betegnelse av henne som en hund. Ved å akseptere dette viste hun stor ydmykhet, noe Jesus tolket som et tegn på stor tro, og han ga henne gjennom dette en høyere posisjon enn han først hadde gitt henne, og høyere enn hun hadde gitt seg selv. Ut ifra denne tolkningen virker det nærliggende å si at Jesu bekreftende utsagn til kvinnen "Kvinne, din tro er stor" like gjerne kunne vært sagt "Kvinne, din ydmykhet er stor". Og fordi ydmykheten (og dermed også troen) er stor, får kvinnen tilgang til privilegier hun i utgangspunktet ikke hadde, privilegier som egentlig var reservert Israels utvalgte folk. Her ser vi at forskjellen mellom de hedningekristne og jødene, Guds utvalgte folk, kommer tydelig fram i Augustins utlegning. Det er viktig for Augustin å få frem at alle nå har tilgang til den velsignelsen som i utgangspunktet var forbeholdt noen få, og at den kanaaneiske kvinnen er et eksempel på dette.

I forlengelsen av denne tematikken ser vi at Augustin kobler de to elementene ydmykhet/stolthet og hedninger/jøder ved å fortelle om Paulus som før han ble omvendt het Saulus. Som Saulus var han stolt og sto imot Guds folk, ja han til og med forfulgte dem. I sin radikale omvendning etter møtet med Kristus på vei til Damaskus endret han navn til Paulus. Augustin påpeker at Saulus var et stolt navn; oppkalt etter Kong Saul (som forfulgte den ydmyke David), mens navnet Paulus betyr "den lille" eller "den minste":

"For what was the reason of his change of name, that whereas he was afore called Saul, he chose afterwards to be called Paul; but that he acknowledged in himself that the name of Saul when he was a persecutor, had been a name of pride? He chose therefore a humble name; to be called Paul, that is, the least. For Paul is, "the least". Paul is nothing but little. And now glorying in this name, and giving us a lesson of humility, he says, "I am the least of the Apostles""⁵⁴.

⁵³ Schaff, 1887, s. 345

⁵⁴ Schaff, 1887, s. 343

Paulus blir så hedningenes apostel, den som får i hovedoppgave å bringe evangeliet ut til dem som i utgangspunktet ikke var en del av Guds folk. Bare gjennom ydmyk omvendelse vil hedningene kunne ta imot troens gave ifølge Augustin.

For Augustin er det et viktig poeng at de bibelske fortellingene må forstås symbolsk. Han benekter ikke at historiene det berettes om faktisk har funnet sted, men mener at det i tillegg til de faktiske hendelser er en symbolsk tolkning som er enda viktigere for oss som lesere å oppdage. De faktiske hendelsene blir eksempler som kan overføres til andre situasjoner. Spesielt tydelig mener Augustin dette blir i fortellingen om fikentreet som Jesus forbannet (Matt 11,12-14 og 20-26). Hvis dette bare handlet om treet, ville det ikke gi mening. For det første var det ikke sesong for fiken, og om det så hadde vært det, hvilken mening ville det være å anklage et tre for ikke å bære frukt?⁵⁵ Nei, grunnen til at denne historien gir mening forklarer Augustin, er at bladene er symboler på ord, og frukten er symbolet på gjerninger. Det å bare snakke om å gjøre godt er ikke nok, man må gjøre det gode man snakker om også. Videre argumenterer Augustin for at dette er grunnen til at Jesus i noen tilfeller later som om han ikke vet ting. Han stiller spørsmål som han egentlig, i kraft av sin guddommelige natur, vet veldig godt, men som han allikevel fremmer for å synliggjøre et poeng som vi som lesere kan lære av⁵⁶. Som eksempel på dette bruker han historien i Mark 5,25-34 om kvinnen som rørte ved Jesu kappe slik at hun ble helbredet, hvorpå Jesus spurte om hvem som hadde rørt ved ham. I Augustins øyne var det selvsagt at Jesus egentlig visste dette, ergo måtte det være en annen, mer pedagogisk grunn til at han allikevel spurte.

En annen evangeliehistorie Augustin trekker inn i sin symbolske tolkning er beretningen om synagogeforstanderen Jairus, som hadde en døende datter han bønnfalt Jesus om å helbrede (Mark 5,21-23 og 35-43). Jesus ble med forstanderen hjem til huset, men før de rakk å komme frem ble de møtt av noen som kom med beskjeden om at det var for sent; datteren var allerede død. For Augustin blir Jairus' datter symbolet på jødene, som Kristus var kommet til. Og det var jødene Jesus refererte til da han sa "jeg er ikke sendt til andre enn de bortkomne sauene i Israels hus" til den kanaaneiske kvinnen. Kvinnen som rørte ved Jesu kappe er derimot et symbol på den hedningekristne kirke, den som i utgangspunktet er i utkanten, men som allikevel får del i nåden fordi de kommer og spør og banker på. Tilsvarende er Paulus i utkanten av disippelkretsen, men han blir allikevel den av apostlene som helbreder flest mennesker. På denne måten leser Augustin bibeltekstene både

⁵⁵ Schaff, 1887, s. 344

⁵⁶ Schaff, 1887, s. 344

bokstavelig og symbolsk. Historien om den kanaaneiske kvinnen blir dermed en historie om ydmykhet som fører til velsignelse i en konkret situasjon, og den blir et eksempel og et symbol for inkluderingen av hedningemenigheten i et fellesskap som i utgangspunktet var forbeholdt Israels folk alene.

Augustin kommer med en beskrivelse av hvordan Israels folk står i fare for å gå glipp av evangeliets nåde, da dette folket har blitt vant til å stå i en særstilling ved at de har fått loven, Moses og profetene, noe som ifølge Augustin kan ha gjort dem stolte og ute av stand til å ha den nødvendige ydmykhet som trengs for å se at Kristus er Messias. For å kunne motta nåden i ydmykhet, må man gjøre som den kanaaneiske kvinnen, man må spørre, lete og banke på⁵⁷. På denne måten kan hedningene, slik Augustin ser det, få tilgang til den nåden som egentlig ikke var beregnet for dem, mens Israels folk på den annen side kan stå i fare for å miste det som var beregnet for dem fordi de er for stolte og mangler den nødvendige ydmykheten. Han underbygger dette synspunktet ved å referere til Jesu møte med offiseren i Kapernaum (Matt 8, 5-13), der Jesus etter samtalen med offiseren uttaler: "Sannelig, jeg sier dere: En slik tro har jeg ikke funnet hos noen i Israel." Nok en gang kobler Augustin begrepet tro med ydmykhet: "*And whence great? Great from being the least, that is, great from humility.*"⁵⁸ For Augustin er det ydmykheten som er det sentrale her, og hele hans preken avsluttes med en oppfordring om at de som ikke har ydmykhet må få det, og de som allerede har det må holde fast ved det, slik at alle kan vinne fram til udødelighet og frelse.

I sin bok "The Woman Who Changed Jesus", gir Pablo Alonso en mer summarisk beskrivelse av hvor i Augustins idéverden han plasserer beretningen om Jesus og den kanaaneiske kvinnen: Først kom Kristus til jødene, Guds utvalgte folk, med sitt synlige nærvær, slik at skriftene kunne bli oppfylt. Deretter skulle hedningene få tilgang til frelsen gjennom forkynnelsen til apostlene, som fortalte hva jødene hadde fått se. Som en profeti og bekreftelse på at hedningene skulle få denne tilgangen til frelsen og menigheten, profeterte Jesus at dette ville komme til å skje. Konverteringen av den kanaaneiske kvinnen er et av disse profetiske øyeblikkene. Hun blir et symbol på den framtidige hedningekristne kirke som skulle komme fra hele verden for å være et forent Guds folk.⁵⁹

⁵⁷ Schaff, 1887, s. 345

⁵⁸ Schaff, 1887, s. 346

⁵⁹ Alonso, 2011, s. 15

3.2 Martin Luther

Martin Luther (1483-1546) behandler teksten om Jesus og den kanaaneiske kvinnen ved to anledninger; henholdsvis i sin 2. søndag i faste-preken fra 21. februar 1524 og i sin samling "Fastenpostille" fra 1525. Begge tar utgangspunkt i Matteusteksten, men den parallelle Markusteksten blir også nevnt begge steder. Luther understreker mange av de samme poengene i de to tekstene. Jeg har derfor valgt å ikke gjøre en like grundig gjennomgang av begge prekenene, da det i stor grad ville være å repetere poenger som allerede er fremstilt. Den største oppmerksomheten har jeg valgt å vie den eldste av disse to tekstene, og deretter vil jeg referere mer summarisk til Fastenpostille-teksten til slutt i dette delkapitlet.

Siden Luther er kjent for slagordet "Troen alene" er det neppe overraskende at han har troen som sitt hovedperspektiv i tolkningen av teksten i Matt 15, 21-28. Han starter sin preken for 2. søndag i faste på følgende vis:

"Dette evangelium viser oss et eksempel på en fast og fullkommen tro. For denne kvinnen overvant tre store fristelser. Og med det lærer hun oss troens rette natur og dyd, nemlig at den er en hjertelig tillit til Guds nåde og godhet, som blir åpenbart oss ved ordet."⁶⁰

Luther gjør et poeng av at det i Markusteksten fremgår at kvinnen hadde hørt om Jesus, og at det var det som gjorde at hun kom til ham for å spørre om hjelp. Ryktet som hadde nådd henne måtte nødvendigvis være at "*Kristus var en god og from mann som gjerne hjalp enhver. Et slikt rykte om Gud er rett evangelium, et nådens ord. Ved det hadde denne kvinne kommet til troen.*"⁶¹ I likhet med Augustin ser vi at Luther uten videre fokuserer på Jesu guddommelige natur, tilsynelatende uten å føle behov for å dvele mer ved den menneskelige siden av dette møtet mellom Jesus og kvinnen. Videre fletter Luther denne hendelsen inn i sin forståelse av frelsen der ordet kommer først og deretter troen. Han kommenterer videre at mennesket først trenger å erkjenne sin synd og skyld for så å kunne ta imot troen. Den kanaaneiske kvinnen var drevet av sin nød for den syke datteren, derfor var hun i en tilstand der hun var mottakelig for det Jesus kunne gi henne, i motsetning til mange andre som ikke vet å verdsette det Kristus vil gi dem.⁶²

I tillegg til å si noe om veien til frelse ved tro, er det tydelig at Luther ser dilemmaet som teksten gir med tanke på at Jesus først ikke vil gi den hjelpen kvinnen trenger. Er ikke

⁶⁰ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 189

⁶¹ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 189

⁶² Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 190

Jesus på det godes side, vil han ikke alltid hjelpe mennesker som er i nød? Luther svarer på denne utfordringen på følgende måte:

*"Først må vi vite at dette evangelium er en høy lære om den rette kamp og dødsangst i troen for Gud. Av dette skal vi lære at ingen ting skal skremme oss fra å rope og be til Gud, om Han selv sier nei til det. Dette erfarer man i dødens nød. Da frister djevelen oss med alle slags tanker og det ser ut som om Gud ikke vil hjelpe oss."*⁶³

Det kan virke som om det her er en tynn linje mellom hva som er forårsaket av Gud og hva som er fra djevelen, all den tid det er Gud som sier nei til å hjelpe. Det er imidlertid djevelen som får oss til å tro at Gud ikke vil hjelpe, så troens kamp er å kjempe mot disse tankene og stole på at Gud allikevel vil hjelpe, selv om han først sier nei. Den fortsatte kampen, det å fortsette å spørre og stole på Gud, er den rette troens kamp, og det er det den kanaaneiske kvinnen gjør. Slik blir hun et eksempel for oss alle. Djevelen har her ingen innvirkning på selve handlingsforløpet, men på tolkningen av det - han ønsker å lure oss til å miste troen og tilliten til Gud.

Luther går videre og gir eksempler på hvordan djevelen kunne ha fått den kanaaneiske kvinnen til å gi opp sitt trosprosjekt. De "store fristelser" vi leste om i sitatet i første del av avsnittet handler altså for Luther om fristelsen til å gi opp håpet om at Jesus ville hjelpe. Det kan ha vært nærliggende for kvinnen å tenke slike tanker: Først og fremst kunne hun ha tenkt at siden hun ikke var jøde kunne hun ikke forvente at Jesus ville hjelpe henne. Luther er hele tiden nøye med å trekke paralleller til sine tilhørere og sin egen tid, og sammenligner dette med mindreverdighetsfølelsen enhver kristen kan kjenne på:

*"For det er sannelig ingen spøk når samvittigheten sier: Du er ikke i stand til å be. Du hører ikke til Kristus. La Paulus og Peter be. Vår Herre Gud hører ikke deg. Du har ingen tro. Du er kanskje ikke utvalgt. Du er ikke verdig til å tre fram for gud og be Ham om noe. Med slike tanker kan djevelen bringe oss i fortvilelse."*⁶⁴

Luther holder den kanaaneiske kvinnen fram som et troens eksempel til etterfølgelse fordi hun holdt fast ved troen og ikke lot det faktum at hun var hedning stoppe henne fra å tro at Jesus kunne hjelpe henne. Det som gjorde at hun ikke lot seg friste til å gi opp håpet, var hennes sterke tro og tillit til Kristus. Luther erkjenner at denne tilliten blir alvorlig prøvet når

⁶³ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 190

⁶⁴ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 190

Jesus ikke vil svare på kvinnens første bønn om hjelp: *"Det er sannelig et hårdt støt når Gud viser seg så vrede og alvorlig og skjuler sin nåde så dypt"*⁶⁵. Luther går imidlertid ikke så langt som å kritisere Jesus for sin fremtreden; det virker ikke som om det er et alternativ i utgangspunktet - selv om han riktignok går så langt som å bruke uttrykket *"disse Kristi umilde geberder"*⁶⁶. Han fortsetter heller å rose kvinnen for at hun ikke mister troen og tilliten til at Jesus kan hjelpe. Hun holder fast ved ryktet hun har hørt om Jesus som en som vil hjelpe, og stoler på at ryktet vil vise seg å være rett. Dette er et eksempel vi må følge sier Luther, og kommer med en uttalelse som kan virke oppsiktsvekkende:

*"Slik må også vi lære å henge fast ved ordet selv om Gud og alle skapninger viser seg annerledes enn ordet sier om Ham. Men hvor ondt gjør det ikke for naturen og fornuften at de skal kle seg så nakne, forlate alt det som de føler, og bare henge ved ordet, ja føle annerledes enn ordet sier. Gud hjelpe oss i nød og død til et slikt mot og en slik tro."*⁶⁷

Mener Luther her at Gud faktisk er annerledes enn det Bibelen sier at han er? Det virker rart om han skulle mene at Bibelen rett og slett gir et feilaktig bilde av Gud. Eller sier Luther snarere tvert imot at Gud er slik Bibelen gir inntrykk av, og at det er vår egen opplevelse av ham vi ikke kan stole på? Det kan synes som om dette er en mer sannsynlig tolkning; at Luther ser det som et ideal å stole på det inntrykket vi får av Gud gjennom ordet (Bibelen), selv om den erfarte virkelighet viser at Gud er annerledes. Og det er i siste instans Gud selv vi kan sette vår lit til for å få hjelp til å holde fast ved vårt Bibelske bilde av ham, hvor vanskelig det enn måtte føles å skulle få det til.

Videre tolker Luther disiplenes inngripen dithen at de ønsker å tale kvinnens sak, at de håpet det skulle gjøre at Jesus ville bli mildere mot kvinnen. Luther sier ikke mer om hvordan han kommer fram til denne tolkningen, men slår fast at deres håp blir gjort til skamme. I stedet for å imøtekomme deres ønske gjør Jesus avvisningen enda hardere ved å uttale at han kun er kommet for de fortapte får av Israels hus. Igjen aktualiserer Luther teksten til sine medtroende, og sammenligner situasjonen med et troende menneske som søker til sine medsøsken for forbønn og trøst, bare for å bli avslått. Luther legger ikke skjul på hvor stor skuffelsen må være for kvinnen, og minner om ord av Jesus der han lover å høre bønner. Når han skaper forhåpninger om hjelp, hvor mye mer må ikke avslaget svi når man

⁶⁵ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 191

⁶⁶ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 191

⁶⁷ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 191

får beskjed om at man er utenfor den gruppen som løftene ble gitt til? Ikke noe annet sted i evangeliene enn her er Jesus så hard i sin adferd ifølge Luther.⁶⁸ Tross tre harde avvisninger gir ikke kvinnen opp. *"Det kalles å holde fast"*, sier han. *"Det alvorlige svar gjør henne ikke forknytt. Hun tror ennå at Hans godhet er skjult under det"*⁶⁹.

Slik Luther leser de to evangeliene forstår han det som at Jesus nå går inn i huset, sannsynligvis for å bli kvitt kvinnen, men at kvinnen følger etter og fortsetter å be om hjelp (altså en noe annen rekkefølge enn den Augustin så for seg i sin synoptiske refleksjon). Dette er uforskammet av kvinnen mener Luther, men sier samtidig at det er skrevet *"til lærdom og trøst for oss, så vi skal lære at Kristus har et hjertelig velbehag i slik tigging og trygling"*⁷⁰. Men selv om Jesus godtar at kvinnen følger etter ham, er han ikke noe mer imøtekommende i det han sier til henne. Nå kommer Luther til den kanskje mest avvisende og harde uttalelsen i evangelieteksten; der Jesus sammenligner kvinnen med en hund. En så hard avvisning ville de færreste ha tålt, mener Luther: *"Hadde Han sagt slike ord til meg, da hadde jeg sprunget min vei og tenkt: Det er forgjeves hva du enn gjør, det er intet å få."*⁷¹ Desto større er også Luthers begeistring over hvordan kvinnen møter svaret fra Jesus. Han kaller det et mesterstykke og beskriver det som at hun *"fanger Jesus i hans egne ord"*.⁷² Kombinasjonen av teologisk innsikt, engasjement og evne til å tale i folkelige bilder kommer til syne når Luther slår fast at *"Med hunderett vinner hun barnerett"*. Videre fortsetter han: *"Kunne vi bare dette, så lar Han seg gjerne fange. Derfor overgir Han seg nå helt til hennes vilje og lar henne ikke mer gjelde for en hund, men for et Israels barn"*.⁷³

Luther gjør så et interessant fortolkningsmessig grep: Han går igjennom de forskjellige avvisningene Jesus foretok overfor kvinnen og argumenterer for at den enkelte avvisningen egentlig ikke var så absolutt som den først syntes som. Det høres ut som et nei, men henger mellom ja og nei, og skjult bak det tilsynelatende neiet ligger det egentlig et ja! Først lar Jesus være å svare; det virker jo som et nei, men trenger ikke strengt tatt være det. Så sier han at han bare er sendt til de bortkomne sauene i Israels hus - her virker det underforstått at kvinnen ikke er blant dem, men det sies ikke direkte, så det trenger ikke være tilfelle mener Luther. Også når det gjelder uttalelsen om at hundene ikke bør få det som var beregnet på ungene, så sies det ikke direkte at kvinnen er i hundekategorien, selv om det

⁶⁸ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

⁶⁹ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

⁷⁰ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

⁷¹ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

⁷² Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

⁷³ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

definitivt virker som om det er det som er meningen ut ifra sammenhengen. Dette kan virke som en finurlig tolkning. Hva er det som er grunnen til at Luther vil la Jesus slippe lettere unna, at han gjør Jesu harde avvisninger om til bare tilsynelatende avvisninger? Jo, som vanlig har han et trosmessig poeng til sin menighet: Samme hvor mye du føler deg fordømt, og samme hvordan det virker som om både Gud og din egen samvittighet avviser deg, kan du allikevel stole på at skjult under der et eller annet sted er det et ja fra Guds side. Det kan virke usynlig og usannsynlig, men vår oppgave som troende er å stole på det allikevel. Selv om det ikke sies direkte vil det også være rimelig å anta at denne måten å se et nei på som et skjult ja gjør det lettere å komme til rette med at Jesus forandret mening etter kvinnens tilbakemeldinger. Hvis Jesus egentlig hele veien hadde til hensikt å komme henne i møte, slipper vi den teologiske utfordringen det kan være å skulle forklare hvordan Gud i Jesu skikkelse kan skifte mening etter innspill fra et menneske, og atpåtill en hedensk kvinne.

Der Augustin sterkt fremhevet den kanaaneiske kvinnens ydmykhet og nærmest satte likhetstegn mellom ydmykheten og troen, har Luther et annet perspektiv. Ved å erkjenne synden har man rett til syndenes forlatelse i følge Guds ord, og sine løfter kan ikke Gud gå tilbake på:

*"Men skal Gud være rettferdig i sine ord at du er en synder, så må du bruke den retten Han har gitt alle syndere, nemlig syndenens forlatelse. Da eter du ikke bare som en hund smulene som faller under bordet, men du er også et barn og har Gud til eiendom etter din vilje"*⁷⁴

Det er altså en ganske offensiv og nærmest juridisk teologisk tankegang som her kommer til syne. Samtidig er det viktig for Luther å få fram at Gud i høyeste grad vil hjelpe, det er ikke noe han bare gjør fordi han er forpliktet til det av sine egne løfter. Kristus ønsker ikke egentlig å skjule sin godhet og mildhet, men gjør allikevel dette i noen situasjoner for at troen hos den som tar imot skal kunne åpenbares. Luther setter dette også i den jødisk/hedenske konteksten, der han slår fast at *"Han viser seg ikke umild fordi Han ikke vil hjelpe, men for at hennes tro kan bli åpenbar, og at jødene som var rikets arvinger og barn, kan lære av denne hedenske kvinne hvordan de skal tro på Kristus og sette sin lit til Ham."*⁷⁵ Her ser vi et eksempel på at historien tolkes ikke bare ut ifra hva som skjer der og da, men i lys av hvordan det som skjer skal kunne være til lærdom og oppbyggelse for andre til andre tider og andre steder.

⁷⁴ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 193

⁷⁵ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 193

Luther oppsummerer sin preken med å oppmuntre til å være tålmodig og fortsette å tro på at Gud skal komme oss i møte og svare våre bønner, selv om det tar tid og fornuften vår ønsker et raskere svar enn det vi ofte får. For Luther er det sågar en sammenheng mellom hva vi ønsker oss fra Gud og hva han vil gi oss. Hadde den kanaaneiske kvinnen bedt om enda mer, hadde hun også fått det mener Luther.⁷⁶ Det handler ikke om at Gud ikke vil svare ja, men at det ofte kan ta lang tid og mange tilsynelatende nei før jaet kommer. På denne måte blir bibelteksten for Luther *"et vakkert eksempel på rett tro. Den skal øves og omsider overvinne og få alle ting, dersom vi etterfølger denne kvinnes tro"*.⁷⁷ Den kanaaneiske kvinnen lot ingenting - selv ikke Kristus selv - røkke hennes tro på at Han var vennlig og ville hjelpe henne til slutt.

Luthers Fastenpostilleandakt over den samme teksten fremhever mange av de samme poengene som 2. søndag i faste-prekenen gjør.⁷⁸ Også her er det troen som er i fokus, og Luther starter med å si at teksten gir oss et riktig eksempel på en solid og fullkommen tro. En slik tro består av *"en hjertelig tillit til den nådige og gode Gud, som åpenbarer seg gjennom sitt ord"*⁷⁹. I likhet med den forrige tekstgjennomgangen beskriver Luther hvordan kvinnen har hørt rykter om Jesus som en god og from mann som gjerne ville hjelpe mennesker. Derfor kommer hun til ham og spør om hjelp, men Jesus gir henne en kald mottagelse. Han skjuler sin nåde for henne, men hun lar seg ikke sette ut. Disiplene prøver også å komme henne til hjelp, men Jesus opprettholder sin avvisende holdning. Når Jesus kommer med sin hardeste avvisning, da han sammenligner kvinnen med en hund, beskriver Luther dette som et *"mordschlag"*⁸⁰. En så brutal avvisning av et oppriktig rop om hjelp er mer enn de fleste ville kunne takle. Men kvinnen gir seg ikke; hun godtar å bli kalt en hund men fortsetter da med å spørre om å få det en hund kan regne med å få. Kvinnen får sitt ønske oppfylt, og det som virker som tre brutale "nei" viser seg egentlig å skjule et dypt og hemmelig "ja". Dette har ifølge Luther blitt skrevet for å vise oss hvor dypt Gud skjuler sin nåde for oss. Vår oppgave er å motstå fristelsen til å gi opp håpet og troen, vi må alltid stole på at det finnes nåde og kjærlighet fra Gud, samme hvor godt den synes gjemt.

⁷⁶ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 194

⁷⁷ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 194

⁷⁸ For en kort og oversiktlig summarisk gjennomgang av begge tekstene, se Alonso 2011, s. 31-32

⁷⁹ Luther 1929, s. 200. Min oversettelse til norsk av originalteksten *"eyne hertzliche zuversicht auff die gnade und guete Gottes, die durch das wort erfahren und offenbart wird"*

⁸⁰ Luther 1929, s. 203

3.3 August Herman Francke

En av de mest toneangivende forkynnerne og teologene i den tidlige pietistiske tradisjonen var August Herman Francke (1663-1727). I sin bok *"Huus-Postil, eller Prædikener paa alle Søn- og Festdage i Aaret: hvori fornemmelig gives fornøden Opvækkelse og Anvisning til den sande, levende, kraftige og i gode Frugter sig bevisende Tro"* presenterer han andakter for alle årets søndager. Teksten om Jesus og den kanaaneiske kvinnen er med som søndagens tekst for andre søndag i faste, og Francke tar da utgangspunkt i Matteus-teksten. Der Augustin og Luther hadde henholdsvis ydmykhet og tro som røde tråder gjennom sine fortolkninger av teksten, er det troens bønn som er Franckes overskrift. I starten av teksten poengterer han at *"Guds Ords overveielse og betragtning samt bønner ere de tvende Christendommens hovedstøtter."*⁸¹ Gjennom å studere denne beretningen mener Francke at vi først og fremst kan lære av den kanaaneiske kvinnen hvordan vi kan be troens bønn på rett vis. Han poengterer også at han i flere av de foregående taler har fokusert på viktigheten av å studere Guds Ord, og at denne utlegningen fra Franckes side først og fremst er ment å skulle være *"en opvækkelse til bønnens øvelse"*.⁸²

For Francke er det sentralt at en bønn ikke bare er en hvilken som helst bønn, men en troens bønn der troen ligger som et nødvendig fundament i bunnen. Uten dette fundamentet kan man ikke regne med å få bønnesvar, da all bønn som er uten troen er som "kraftesløs" å regne.⁸³ Francke presenterer så tre punkter som han anser som vesentlige forhold ved troens bønn, og som historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen kan lære oss:

- "1) Hvorledes Bønneren maa begyndes i Troen.*
- 2) Hvorledes den just deri maa fortsættes under Prøvelsen og*
- 3) Hvorledes vi derved blive delagtige i den forlangte Hjælp."*⁸⁴

Disse tre punktene blir rammen for andakten der Francke på pedagogisk vis går igjennom de forskjellige leddene i det han anser som et ideal for alle troende: Den riktige troens bønn.

I likhet med Luther poengterer Francke hvordan kvinnen hadde hørt om Jesus gjennom ryktene som gikk om ham. Francke går imidlertid lenger enn Luther når det gjelder å legge trosmessige forutsetninger for hva disse ryktene hadde sagt. Der Luther regnet med at

⁸¹ Francke 1882, s. 169

⁸² Francke 1882, s. 169

⁸³ Francke 1882, s. 170

⁸⁴ Francke 1882, s. 170

kvinnen hadde fått med seg at Jesus var "*en god og from mann som gjerne hjalp enhver*"⁸⁵, legger Francke vekt på at vi må kunne regne med at kvinnen visste at Jesus, på bakgrunn av sine helbredende og frigjørende gjerninger, ble regnet for å være "*den forventede Davids Søn, det er, for den Messias eller Christus, den Verdens Frelser, som det jødiske Folk hidindtil havde haabet paa*"⁸⁶. Det at hun titulerte Jesus som "Herre" og "Davids Sønn" bekrefter dette synet ifølge Francke.

Selv om det er viktig for Francke å poengtere troen som grunnlag for bønnen, er det minst like viktig for ham å få fram at det er Jesus og ikke vi mennesker som er "*Troens Begynder eller Hovedanfører*"⁸⁷. Utenfra kan det se ut som det er kvinnen som er drivkraften i kontakten med Jesus, da det er hun som henvender seg til ham: Hun roper til Jesus og spør ham om hjelp selv når han ikke ser ut til å ville komme henne i møte. Ser man det med troens øye, mener Francke, ser man imidlertid at det er Herren Jesus som initierer kontakten mellom Jesus og kvinnen, all den tid han visste hva som ville komme til å skje og derfor la veien om Tyrus og Sidon:

*"Men formedelst Troen mærke vi, at den Herre Jesus her er Begynderen; thi Troen give os hans Hjerte at kjende, hvor fuldt det er af Kjærlighed og Venlighed, hvilken da ogsaa har bevæget ham til at komme til disse Hedningernes Grændser."*⁸⁸

Her ser vi tydelig at det er Jesu rolle som Gud iblant oss som er i fokus. Francke opplever det åpenbart ikke nødvendig å problematisere hvorvidt Jesus på forhånd vet hva som kommer til å skje eller hva kvinnen kommer til å si eller gjøre, det er noe som bare kan slås fast. Den tilsynelatende harde og avvisende responsen Jesus først gir fremstår mer forståelig og mild når leseren har i bakhodet den kjærlighet og vennlighet som til slutt kommer til syne, og som Jesus hele tiden har visst ville komme.

I likhet med Luther har Francke en tilnærming som nok på en moderne leser til tider kan virke i overkant juridisk fokusert - Gud har lovet å høre våre bønner og å gi oss svar, og det er opp til oss å benytte oss av dette: "*Gud har befaleet os at bede, og lovet, at han vil bønne høre os; det skal være os nok til at gjøre en Begyndelse dermed.*"⁸⁹ Til Franckes forsvar skal det sies at det nok ligger et sjelesørgerisk moment her: Vi skal ikke tvile på om vi er verdige nok til å be Gud om hjelp, vi skal bare stole på at han vil at vi skal be uten å vurdere

⁸⁵ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 189

⁸⁶ Francke 1882, s. 171

⁸⁷ Francke 1882, s. 171

⁸⁸ Francke 1882, s. 171

⁸⁹ Francke 1882, s. 172

vår egen stilling først. Det er her den kananeeiske kvinnen for Francke kommer inn som et strålende eksempel på noen som tar troens bønn på alvor. Hun vurderer ikke om det er riktig av henne som hedning å henvende seg til Jesus eller ikke. Hun bryr seg ikke om hva andre mennesker måtte tenke. Hun vet ikke veldig mye om Jesus, men nok til å tro at han kan hjelpe, og smerten over datterens plager driver henne til å gjøre det som kan gjøres for å komme datteren til hjelp. Hun lar seg ikke stoppe, heller ikke av frykten for å ikke være rettroende nok eller be nok. Vi kan til og med ane et visst glimt i øyet hos Francke når han kommenterer at "*hun har ingen Bønnebog og dog kan hun bede*"⁹⁰.

For Francke er den kananeeiske kvinnen et symbol for alle hedningekristne som kom etter henne: "*Dette er nu fremstillet for os til et Exempel, isærdeleshed siden denne Qvinde er at ansee som en Forløber for mange Tusinde, der ere blevne Troende af Hedningerne.*"⁹¹

Francke poengterer at ingen unngår nøden i livet, men at når den kommer, er det desto viktigere å huske håpet vi har i Kristus. Også her er den kanaaneiske kvinnen et stort forbilde da hun ikke gir seg med sin bønn på tross av prøvelsene hun møter. I likhet med Luther tolker Francke disiplenes inngripen som et forsøk på å hjelpe henne og gå i forbønn på hennes vegne. Dermed blir Jesu gjentakelse av avvisningen enda vanskeligere å bære; først blir hun avvist av ham alene og deretter en gang til når disiplene har prøvd å tale hennes sak. Siden hun velger å ikke gi seg og nekter å gi opp håpet om at Jesus kan hjelpe, blir hun et forbilde for oss. Vi må heller ikke gi opp selv om det synes som om bønnesvaret uteblir og det ikke ser ut til at vi får noen trøst eller hjelp: "*Det maa man ikke bryde sig om, man komme igjen, og vedblive i Bønnen. Deretter tro. Saaledes bar denne Qvinde seg ad, og deri gjorde hun ret.*"⁹² Den siste avvisningen kvinnen opplever da Jesus kommer med sammenligningen med hundene, er den hardeste avvisningen ifølge Francke. Han setter seg i kvinnens sted og tenker seg at hun neppe hadde sett for seg å bli behandlet på en slik måte av mannen som hadde blitt beskrevet som verdens frelser. Men, sier Francke, det måtte gå til på denne måten: "*Hun maatte først føres ret til en Erkjendelse om, hvor uværdig hun var til al Hjælp.*"⁹³ Så selv om Francke mener at vi kan forvente å få hjelp og bønnesvar og at vi standhaftig skal holde oss til dette håpet og denne troen gjennom prøvelser, så er det tydelig at han samtidig mener at dette ikke er noe vi har rett til i oss selv. Tvert imot, vi må erkjenne "*at han ingen Uret gjør*

⁹⁰ Francke 1882, s. 172

⁹¹ Francke 1882, s. 172

⁹² Francke 1882, s. 173

⁹³ Francke 1882, s. 174

os, om han endikke vil bønhøre os, derfor, fordi vi rent ud ikke ere det værd."⁹⁴ Igjen blir kvinnen et eksempel på en rett troens bønn: Hun slutter ikke å håpe og tro at Kristus kan hjelpe henne, samtidig som hun ydmykt aksepterer å bli plassert i en kategori lavere enn mennesker og bli sammenlignet med en hund. På samme måte skal vi ikke tro annet enn at Kristus vil hjelpe oss, selv om vi i oss selv på ingen måte er verd å få den hjelpen vi ber om.

Ved behandlingen av avslutningen av teksten gir Francke uttrykk for den store gleden det er at kvinnen fikk sin bønn besvart til slutt. Han balanserer imidlertid mellom viktigheten av å ikke gi opp håpet og troen, og samtidig vissheten om at det kun er Herren som gir bønnesvaret. Ifølge Francke betyr ikke Jesu ord til kvinnen at det er hennes tro som har gitt bønnesvaret. Ordene er en måte Jesus roser kvinnen på for at hun ikke har gitt opp og latt seg avvise men "*trofast vedblevet i Bønnen, og holdt ham fast ved hans Kjærlighed*"⁹⁵. Videre finner vi et interessant utsagn hos Francke der det ser ut til at han mener at deler av grunnen til at Jesus til slutt bønnhørte kvinnen var at han fikk medlidenhet med henne. Ved at kvinnen så direkte ropte ut sin bønn om hjelp rørte hun ved Jesu hjerte:

*"i dette Udraab lader vor Frelser sig mærke med, at en saadan Tro bryder Hjerte paa ham, at han maa forbarme sig over saadan en Troende Beder, saa at han fik det, om han endnu havde bedet om meget mere; thi han sagde: Dig ske, som du vil."*⁹⁶

Selv om han ikke sier det direkte, kan det her virke som om Francke antyder at Jesus kan ha latt seg påvirke av inntrykket han får ved å se kvinnens sterke og standhaftige tro. Dette kan synes å stå i motsetning til den tidligere understrekningen av at Jesus på forhånd visste hva som ville komme til å skje i møtet med kvinnen. Franckes tekst gir ikke noe klart svar på hva han mener i dette spørsmålet, men det kan se ut som om det ikke virker problematisk for Francke å holde opp disse momentene samtidig; Jesus er både den som gjennom sin guddommelige natur kan forutse og forstå alt, og samtidig er han gjennom sin kjærlighet og barmhjertighet den som kan ta innover seg menneskers livssmerte og la seg påvirke av den.

Avslutningsvis i sin andakt oppsummerer Francke hvordan den kanaaneiske kvinnen er et forbilde for oss når det gjelder å lære hvordan vi på rett vis skal praktisere troens bønn. Den kanaaneiske kvinnen erkjente sin sjelenød, oppsøkte Herren Jesus fordi hun hadde troen på at han kunne hjelpe, utholdt prøvelsene i tålmodighet og fant seg i å bli fornedret uten å

⁹⁴ Francke 1882, s. 174

⁹⁵ Francke 1882, s. 175

⁹⁶ Francke 1882, s. 175

miste troen på at Gud ville høre hennes bønn. Hun fikk sin belønning, og Francke deler sitt håp og sin oppfordring til sine tilhørere: *"Nu have vi gaaet i Skole hos den cananæiske Kvinde og have lært af hende, hvad en ret Troens Bøn er, og hvad den formaar"*.⁹⁷

3.4 Studentprest Inger Anne Naterstad

Til slutt i dette kapitlet med gjennomgang av forskjellige fortolkere vil jeg kommentere en preken holdt av studentprest Inger Anne Naterstad ved Universitetet i Oslo, i Slottskapellet, den 16. mars 2014. Dette var andre søndag i faste, og dagens tekst var Matt 15, 21-28. Naterstad har vært studentprest ved Universitetet i 20 år og leder av prestekollegiet mesteparten av denne tiden. Hun er således godt kjent med hva som beveger seg i det teologiske landskapet blant unge, kristne studenter i Norge. Med fare for å generalisere vil jeg våge påstanden at Naterstad må kunne sies å være en representativ stemme for mange teologer av den yngre, mer liberale garde i Den Norske Kirke i dag. Prekenen i sin helhet finnes som vedlegg til oppgaven, plassert etter litteraturlisten. Jeg har tillatt meg å nummerere avsnittene for å lette arbeidet med å finne fram i henvisningene til prekenen. Det må altså presiseres at nummereringen av avsnitt er gjort fra min side, og at dette ikke var en del av det originale prekenmanuskriptet.

I Naterstads fremlegging av teksten er det tydelig at vekten er lagt på møtet mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen der og da. Ikke på hva Jesus må ha tenkt eller forutsett at disiplene, troende til andre tider eller andre steder eller hvem det skulle være skal kunne lære eller tenke ut ifra dette, men på hvordan han møter henne i den konkrete situasjonen som et medmenneske. Og med tanke på hva vi i dag tenker om hvordan vi møter våre medmennesker, eller i hvert fall burde møte dem, ser ikke møtet fint ut. Naterstad prøver på ingen måte å unnskyldes Jesus for at han først overser kvinnen, for deretter å snakke nedlatende til henne og kalle henne for en hund. Hun berømmer kvinnen for hennes kjærlighet til sin datter og sin standhaftighet. Det eneste hun bebreider kvinnen for er at hun finner seg i å bli kalt en hund, selv om hun kan forstå det gitt hennes desperate situasjon:

*"Jeg kan tåle det fordi hun bar med seg en stor stor angst for ungen sin, men det er så fælt. Og så kjent. Vi vet at dette er undertrykkelsens mekanismer. Dette skjer over hele verden. Mellom nasjoner og mellom folk."*⁹⁸

⁹⁷ Francke 1882, s. 176

Her ser vi altså at Naterstad plasserer Jesu reaksjon sammen med mekanismer som trer i kraft mange steder og til mange tider, både i historien og i vår egen tid. I dette perspektivet er det ikke Jesus som hjelper kvinnen til å lære disiplene eller oss en lekse om tro eller ydmykhet, her er det snarere kvinnen som får Jesus til å omvende seg. Naterstad holder seg konsekvent til å se møtet mellom Jesus og kvinnen som et møte mellom to mennesker. Hun gjør ingen antydninger til å starte spekulasjoner om hva Jesus kan ha tenkt at denne måten å møte kvinnen på skulle kunne avstedkomme av reaksjoner, lærdom eller poeng for omgivelsene. Den kanaaneiske kvinnen ses på som et selvstendig subjekt, ikke bare som et middel for å kunne gi andre ny innsikt. Naterstad understreker anerkjennelsen av dette perspektivet ved å la sin egen subjektive stemme komme til syne i prekenen når hun kommenterer Jesu avvisende reaksjon overfor kvinnen: *"Jeg vil ikke at Jesus skal være sånn. Det er et menneske der foran ham - som trenger hans hjelp"*⁹⁹. Det er nærliggende å tolke at det er Jesus i kraft av sin rolle som menneske Naterstad ønsker å ta på alvor i sin vinkling, samtidig som hun holder fast ved det inkarnatoriske perspektiv ved å komme til den sterke slutningen at kvinnen i dette tilfellet tror mer enn Gud selv:

"Den kanaaneiske kvinnen aksepterte at Jesus trodde han bare var kommet til Davids hus. Men hun aksepterte ikke at det var det hele. Det er alltid litt igjen, så hun til ham - noen smuler. En hund - javel - men noen smuler er det - og de vil jeg ha - det er alltid mer.

*Hun tror mer enn Gud."*¹⁰⁰

Naterstad beskriver videre hvordan kvinnen, forbløffende nok, ikke lar seg sette ut av Jesu harde ord, men at hun kjemper videre for det hun har kjært, samtidig som hun fortsetter dialogen med Jesus og tar hans ord på alvor: *"Han tror han har begrenset nåde! - må hun ha tenkt, og vil fortelle ham noe annet."*¹⁰¹ Her er det altså ikke kvinnen som trenger omvendelse, men Jesus. Noe som også skjer, som et resultat av at han ser kvinnens standhaftighet og kjærlighet til sin datter som trenger hjelp:

"Det var ikke den åpenbare ydmykelsen som gjorde at Jesus vendte om. Men hennes kjærlighet mot hans avvisning. Han gjenkjente en stor tro - på at litt er noe -

⁹⁸ Naterstad 2014, avsnitt 12

⁹⁹ Naterstad 2014, avsnitt 6

¹⁰⁰ Naterstad 2014, avsnitt 10

¹⁰¹ Naterstad 2014, avsnitt 11

og det må ha gått opp for ham at hun trodde mer på det, enn han selv gjorde. Det skal gå som du vil. Jesus ombestemmer seg - vender om."¹⁰²

Ved å speile Jesus, gjøre ham oppmerksom på hva han faktisk sier og gjør, oppnår den kanaaneiske kvinnen å medvirke til at han endrer både oppfatning og strategi. "*Hans avvisning blir gjort til skamme i møte med hennes kjærlighet*".¹⁰³ Avvisningen endres til anerkjennelse, og det går til slutt som kvinnen hele tiden hadde ønsket og håpet på. Naterstad anerkjenner den utfordringen et slikt perspektiv gir ved at hun kommenterer utryggheten det kan medføre å ta innover seg at Gud (gjennom Jesus i dette tilfellet) ser ut til å ombestemme seg: "*Men hva står fast når Gud er en som ombestemmer seg?*"¹⁰⁴ Hun understreker imidlertid at så lenge Gud er hos menneskene og vi mennesker er forskjellige og endrer oss, vil også alltid historien om Gud være i endring. Et hovedpoeng i Naterstads preken er at Gud alltid er hos *de andre* - ikke bare der, men alltid der.¹⁰⁵ Hos de som er utenfor, hos de som ingen andre vil ha noe med å gjøre, hos de undertrykte. Guds vilje, ønsker og intensjoner er ikke noe flertallet eller den teologiske elite kan kreve eierskap til; Gud kan ikke tas i eie. Selv om usikkerheten ved å ikke kunne favne, romme eller fullt ut forstå Gud kan føre til en usikkerhet og utrygghet, poengterer Naterstad at det samtidig gir en trygghet å ha vissheten om at Gud alltid er der, også når vi er utrygge, fortvilet og ikke sikre på om vi er på rett vei. Kjærligheten og motet, som dypest sett kommer fra Gud, utfordrer: "*Hva lærer den kanaaneiske kvinnen oss? - aller viktigst at stor kjærlighet gir mot og forandrer, selv vår trygge fortelling om Gud.*"¹⁰⁶

¹⁰² Naterstad 2014, avsnitt 14

¹⁰³ Naterstad 2014, avsnitt 13

¹⁰⁴ Naterstad 2014, avsnitt 15

¹⁰⁵ Naterstad 2014, avsnitt 1

¹⁰⁶ Naterstad 2014, avsnitt 18

4. Stine Kiil Saga og utvalgte prekener i Den norske kirke

I sin spesialoppgave i teologi "Theology for the Dogs? An intersectional and contextual analysis of interpretations of Matthew 15:21-28 "The Canaanite Woman" in Luthersk Kirketidende and Nytt Norsk Kirkeblad" fra 2009 har Stine Kiil Saga analysert ti fortolkninger av Matt. 15, 21-28 fra de norske teologiske tidsskriftene Luthersk Kirketidende og Nytt Norsk Kirkeblad. En viktig del av analysen omfatter hvilke temaer som er i fokus hos de forskjellige fortolkerne og tilsvarende hva de utelater.

De fire temaene som Kiil Saga fant var mest fremtredende i de ti undersøkte artiklene var henholdsvis misjon, tro, kamp og bønn¹⁰⁷. En interessant observasjon hos Kiil Saga er at det kan se ut til at misjonsaspektet har en tendens til å skyve andre hensyn til siden i større grad enn de andre temaene. Det kan for eksempel observeres en negativ sammenheng mellom de artiklene som vektlegger misjoneringstemaet i sin fortolkning og de som problematiserer det faktum i teksten at Jesus sammenligner den kanaaneiske kvinnen med en hund¹⁰⁸. Kiil Saga poengterer at det kanskje er vanskelig å kombinere kritikk av Jesu handlemåte med bruken av den aktuelle teksten for å understøtte et misjonerende budskap:

*"Maybe being critical towards Jesus, makes it difficult to use the text to ground mission? If we criticise Jesus, we indirectly criticise other aspects in the text such as the exclusivity of the Jews and the ideology of mission. (...) When mission is addressed, it often silences categories like ethnicity, religion and the woman's marginalisation that are present in the text in order to legitimise mission."*¹⁰⁹

En hovedvekt på det misjonerende aspekt kan fort føre til en "målet helliger midlet"-konklusjon. Hvis resultatet av en handling kan føre til at flere får høre evangeliet, blir det mindre viktig å fokusere på om det er elementer i fortellingen som kan virke diskriminerende, og som også kan brukes til å legitimere diskriminering når vi anvender fortolkningen av teksten i andre situasjoner. Dette er ifølge Kiil Saga en stor slagside ved de aller fleste av tekstfortolkningene hun har tatt for seg; at de virker nærmest blinde for hvordan fortolkningen av en tekst som denne kan være med på å legitimere diskriminering i dag hvis vi ikke våger å kritisere diskrimineringen som finner sted i teksten: *"By not discussing how texts like Matt 15:21-28 can be used today, we silence or even worse, reproduce structures of*

¹⁰⁷ Mission, faith, struggle and prayer - Kiil Saga 2009, s. 25

¹⁰⁸ Kiil Saga 2009, s. 26

¹⁰⁹ Kiil Saga 2009, s. 26

discrimination and exclusion"¹¹⁰. Dette øker ifølge Kiil Saga faren for at man gjør den feiltakelsen å bli blind for sitt eget ståsted og nærmest ser på vårt samfunn i dag som et nøytralt sted med hensyn til kjønn, etnisitet og religiøsitet. På den måten står man i fare for å indirekte være med på å opprettholde diskriminerende strukturer, både lokalt og globalt.

Et interessant moment her er resultatet av iveren etter å få fram det misjonsmessige perspektivet hos flere av fortolkerne. Den kan for det første gjøre at de lar være å kritisere den diskrimineringen som ser ut til å finne sted i teksten. For det andre går noen til og med til det skritt å rose den kanaaneiske kvinnen for at hun godtar å bli omtalt som en hund, fordi dette representerer et uttrykk for å godta Guds dom uten å protestere. Til dette spør Kiil Saga:

*"What kind of judgement is the interpreter writing about? It seems like the judgement is that she has the wrong ethnicity, and the interpreter suggests that the Canaanite woman accepts that she should be discriminated against. The tendency in the articles is that discrimination based on ethnicity is legitimised because of a greater good, namely mission to Jews and later to the gentiles".*¹¹¹

Dette kan fremstå som en underlig situasjon: Kvinnen roses for å akseptere noe Jesus egentlig ikke mener, og som vi da sannsynligvis heller ikke burde mene. Hvorfor var det i så tilfelle bra at den kanaaneiske kvinnen godtok dette? Var det kun fordi Jesus sa det, og fordi vi alltid skal akseptere og godta det han sier? Dette kan også fremstå noe selvmotsigende tatt i betraktning Jesu positive reaksjon på kvinnens manglende vilje til å godta hans avvisning av helbredelsesforespørselen av hennes datter.

Det globale perspektivet er noe Kiil Saga poengterer at mangler i de fleste av de tekstene som er analysert: *"Nine out of ten articles makes an explicit contextualisation of the text in a Norwegian context"*¹¹². Kontekstualiseringen tar raskt en individuell, nærmest pietistisk form der fokuset blir på den enkelte troendes forhold til Gud. I den grad samfunnsmessige spørsmål tas med, blir det gjerne med et fokus på eksempelvis det å følge Jesus i et samfunn som er opptatt av nytelse og forbruk, og ikke på hvordan maktforhold og ubalanse i vårt samfunn preger oss og hvordan vi kan være med på å påvirke dette.¹¹³ Selv om det finnes unntak i et par av tekstene, gir de fleste artiklene inntrykk av at den globale situasjonen ikke er relevant i fortolkningen av denne evangelieteksten. Å utelate et så

¹¹⁰ Kiil Saga 2009, s. 47

¹¹¹ Kiil Saga 2009, s. 31

¹¹² Kiil Saga 2009, s. 39

¹¹³ Kiil Saga 2009, s. 41

åpenlyst poeng gjør ifølge Kiil Saga at fortolkerne etterlater et bilde av at Norge og den norske kirke lever i isolasjon fra resten av verden.¹¹⁴

Kiil Saga har i den siste delen av sin oppgave et kapittel om hvilke utfordringer hennes gjennomgang av de aktuelle prekenene gir norsk teologi i dag. Her refererer hun til Elisabeth Shüssler Fiorenza som i 1988 i "Journal of Biblical Literature" tok til orde for det hun kalte "*ethics of accountability*"¹¹⁵. Shüssler Fiorenza argumenterer for at bibelfortolkere ikke bare står ansvarlige overfor hvilke metoder de velger å bruke, men også for hvilke etiske konsekvenser deres fortolkninger har. Siden de bibelske skriftene og deres fortolkninger har normativ kraft for mange troende i dagens samfunn, kan man ikke løsrive dette perspektivet fra hvordan man leser teksten. Politiske, sosiale og religiøse aspekter bør tas med i bildet, og Kiil Saga referer til den opprinnelig latinamerikanske teologen Leticia Guardiola-Sàenz, som underbygger dette synspunktet: "*A cultural text should be read not just for the history it reflects, but also for the history it has made*"¹¹⁶. Man kan ikke late som om teksten står isolert og uskyldig for seg selv. Man bør stadig ha bevissthet rundt hvordan den har blitt brukt og hvordan den vil bli forstått i vår egen samtid, og hvilke etiske konsekvenser denne forståelsen vil kunne gi. Ifølge Kiil Saga gir gjennomgangen av de aktuelle tidskriftsartiklene grobunn for en tankevekkende observasjon:

*"In the analysis of LK and NNK, we find that especially those articles that emphasise the issues of mission and the woman's great faith, are in danger of a reductionistic characterisation of the Canaanite woman by reducing her to an object and not a subject in her own right."*¹¹⁷

Kvinnen får i dette perspektivet rollen som et verktøy i å bringe evangeliet til hedningene, og hennes verdi som menneske der og da i møtet med Jesus blir mindre viktig. Den kinesiske feministteologen Kwok Pui-Lan har påpekt hvordan holdningen til den kanaaneiske kvinnen har blitt brukt i en imperialistisk kontekst som et ideal for hvordan koloniserte hedninger skal forholde seg til den vestlige kolonimakten: "*colonized people were expected to be as subservient, obedient, and loyal as a 'devoted dog'*"¹¹⁸. Hvis vi tar

¹¹⁴ "The fact that very few of the articles make a global contextualisation of some kind portrays Norway and the Church of Norway as an isolated unit which is not part of the world." Kiil Saga 2009, s. 41

¹¹⁵ Kiil Saga 2009, s. 49

¹¹⁶ Kiil Saga 2009, s. 50

¹¹⁷ Kiil Saga 2009, s. 51

¹¹⁸ Kiil Saga 2009, s. 51

utgangspunkt i Shüssler Fiorenzas "ethics of accountability"-tilnærming, ser vi at denne måten å forstå teksten på har et stort, negativt potensiale. En fortolkning som tar mennesket som subjekt på alvor, og som tar innover seg de mulige konsekvensene av fortolkningene, vil i mye større grad måtte ta innover seg perspektivet av "den andre". Ifølge Guardiola-Sàens vil forståelsen av teksten kunne bli frigjørende først når man lytter til stemmen av den som har blitt undertrykket og urettmessig behandlet¹¹⁹. Den kan først komme til sin rett når man ser mennesket i teksten som et aktivt subjekt og tar seg tiden og strevet med å sette seg inn i rollen til den undertrykte part.

¹¹⁹ Kiil Saga 2009, s. 51

5. Konstituering av selvet i lys av teksten

Vi har nå sett hvordan et utvalg forskjellige fortolkere gjennom historien har forholdt seg til bibelteksten om Jesus og den kanaaneiske kvinnen. I det følgende skal vi se på noen måter å lese teksten på som kan belyse innfallsvinkelen som er presentert i den første delen av oppgaven: Konstitueringen av selvet. Strukturen jeg har valgt på denne delen av oppgaven er å presentere tre sentrale teorier om konstitueringen av selvet og hvordan denne kan foregå. Dette er ikke nødvendigvis konkurrerende teorier, men snarere forskjellige innfallsvinkler til det samme temaet. Hver teori blir presentert for seg med et påfølgende forsøk på å lese vår valgte bibeltekst i lys av den aktuelle teorien. Etter disse delene følger en vurdering av hvor kompatibel slike lesninger er med tekstfortolkerne vi har gjennomgått tidligere i oppgaven, og hvilke teologiske problemstillinger dette vil kunne reise.

Det bør nevnes at ved de to første teoriene (Winnicott og intersubjektivitetsteorien) vil fremstillingen i stor grad trekke veksler på Melaine Baffes artikkel "*What Do We Do With This Jesus? A Reading of Matthew 15:21-28 through the Lens of Psychoanalytic Theory*" fra 2013, selv om også andre kilder vil være med på å danne grunnlaget for avsnittene. Baffes er stipendiat ved Garrett-Evangelical Theological Seminary i utkanten av Chicago. Dette er en utdanningsinstitusjon tilknyttet The United Methodist Church i USA. Det er også hensiktsmessig ved innledningen til denne delen av oppgaven å referere Baffes som i starten av sin artikkel understreker at en psykologisk/psykoanalytisk lesning av en bibeltekst har sine begrensninger. Å skulle si noe om den indre verdenen til tekstens forfatter er nærmest umulig, da vi har liten eller ingen tilgang til informasjon om denne. Det samme gjelder en forsøksvis analyse av personene som er beskrevet i historien.¹²⁰ Det som det imidlertid kan sies noe om, er hvilken effekt lesningen av bibelteksten kan ha for oss. Hvis vi har som utgangspunkt at Bibelens forfattere ønsket å nå leserne med et budskap som kunne bevege og berøre, vil det være relevant å utforske hvordan dette kan gå til:

"(...) psychological/psychoanalytic biblical criticism that focuses on the reader explores how our minds are influenced by the text; by examining images, symbols, archetypes, and other psychodynamic factors in the narrative, it is possible to

¹²⁰ Baffes 2013, s. 252

understand the role of biblical stories in shaping readers' values, perceptions, and worldviews."¹²¹

Baffes (som i sin artikkel har tatt utgangspunkt i Matteusteksten) påpeker at dette ikke indikerer en oppfatning av at Matteusevangeliets forfatter har hatt dette perspektivet da han skrev teksten, men at det snarere er et forslag til en teksttolkning som kan være relevant for vår nåtidige lesning av teksten.¹²² Med dette som utgangspunkt går vi inn i en lesning av teksten der fokuset ligger på menneskets selvkonstituering (eksemplifisert gjennom den kanaaneiske kvinnen) og sammenhengen mellom gudsrelasjonen og denne selvkonstitueringen.

5.1 Sant selv versus falskt selv

5.1.1 Presentasjon av Winnicotts teori

Spørsmålet om selvet har opptatt mennesket lenge, og undringen over hvem vi egentlig er har opptatt filosofer, teologer og andre i århundre etter århundre. Fra og med opplysningstiden ble det vanlig å tenke at mennesket hadde en stabil kjerne, et mer eller mindre uforanderlig "selv". Dette synet har imidlertid i nyere tid blitt utfordret av psykoanalytiske teorier som i større grad fokuserer på konstitueringen av selvet gjennom "*emotional influences in early childhood and through interpersonal relationships*"¹²³. På 1900-tallet utviklet en hovedsaklig britisk skole av psykoanalytikere den såkalte objektrelasjonsteorien der man tenker at selvet oppstår gjennom komplekse relasjonelle forbindelser i møte med andre mennesker.¹²⁴ En av de mest sentrale tenkerne i denne skolen var Donalds Woods Winnicott (1896-1971). Winnicott var barnelege før han ble psykoanalytiker, og interessen hans for barnets utvikling fulgte ham gjennom hele hans analytiske virke.¹²⁵ Spesielt kjent ble han for tanken om utviklingen av et "sant selv" versus "falskt selv". Winnicott var ikke bare opptatt av hvordan et menneske utenfra sett fungerte, men også menneskets egen følelse av å leve og å ha et integrert indre. Den subjektive opplevelsen til hvert enkelt menneske sto sentralt i Winnicotts fokus:

¹²¹ Baffes 2013, s. 252

¹²² Baffes 2013, s. 252

¹²³ Baffes 2013, s. 252

¹²⁴ Baffes 2013, s. 253

¹²⁵ Mitchell og Black 1995, s. 124

*"The kind of patient he found most intriguing was not the person rent by intense conflict, or tormented by disturbing, puzzling symptoms, or burdened by depression or guilt, but the person who acted and functioned like a person but who didn't feel to himself like a person."*¹²⁶

Den tilstanden som her beskrives kalte Winnicott "false self disorder", og han førte årsakene til denne tilstanden tilbake til den tidlige spedbarnsfase. Det var ikke mishandling eller mangel på imøtekommelse av grunnleggende behov som mat og trygghet Winnicott mente vanligvis forårsaket en slik tilstand, men snarere tilsynelatende subtile mangler i kvaliteten på morens respons overfor barnet i løpet av barnets aller første måneder. I denne fasen er det nyfødte barnet ifølge Winnicott i en fase der det flyter *"in a stream of unintegrated (not disintegrated) moments; discrete wishes and needs emerge spontaneously and, as they are met, melt back into the drift"*¹²⁷. Denne tilstanden kalte Winnicott for "going-on-being".¹²⁸ Barnet er her absolutt avhengig av moren, og hvis moren responderer på barnets behov på det Winnicott betegnet som en "tilfredsstillende nok" måte¹²⁹, vil barnet leve i en følelse av *"subjective omnipotence"*¹³⁰. Barnet vil føle seg som allmektig; alle behov blir møtt automatisk, barnet trenger knapt nok å uttrykke behovene før de blir imøtekommet. Det primære og umiddelbart naturlige for barnet er å bare være¹³¹. Å gjøre er sekundært, og behovet for å gjøre oppstår først når det skjer en forstyrrelse eller endring i opplevelsen av å være. "Å være" knyttes dermed til det sanne selv, mens å ha mye fokus på gjøre-delen vil trekke i retning det falske selv.¹³²

I "going-on-being"-tilstanden setter barnets mor midlertidig sitt eget selv tilside for å kunne la barnet være i denne tilstanden, noe hun naturlig blir forberedt for gjennom den siste delen av svangerskapet. Ettersom den lille vokser, finner moren gradvis tilbake til sitt eget jeg frikoblet fra barnet, som i sin tur merker denne endringen i respons fra moren. Dermed vil barnet gradvis erfare at verden eksisterer uavhengig fra barnet selv, og illusjonen om en subjektiv allmakt avtar samtidig som en bevissthet om den utenforliggende verden vokser frem. I denne prosessen kan barnet trenge et overgangsobjekt, som for eksempel en

¹²⁶ Mitchell og Black 1995, s. 124

¹²⁷ Mitchell og Black 1995, s. 125

¹²⁸ Mitchell og Black 1995, s. 125

¹²⁹ Winnicott var kjent for å bruke uttrykket "the good-enough mother", Mitchell og Black 1995, s. 125

¹³⁰ Baffes 2013, s. 253

¹³¹ Caldwell 2008, s. 57

¹³² Baffes 2013, s. 255

teddybjørn eller en sutteklut. For barnet er et slikt "transitional objekt" ifølge Winnicott ikke bare et symbol for moren, men noe som er med på å gjøre overgangen mykere mellom en verden der alle behov tilfredsstilles umiddelbart og en situasjon der det kreves mer enn å bare uttrykke et behov, der tilpasning og samarbeid med andre også er nødvendig før behovene kan bli møtt.¹³³ For Winnicott er det et viktig poeng at å "være" kommer før å "gjøre", og dette er noe som gjelder både i de tidlige utviklingsfaser og gjennom hele livet.

For at overgangsfasen til barnet skal gå bra, slik at det utvikler et "sant selv", legger Winnicott vekt på morens rolle i de første månedene. Det er essensielt at omgivelsene til barnet i denne perioden gir tilstrekkelig trygghet og respons. I motsatt fall kan personen utvikle resten av personligheten utenpå en manglende kjerne.¹³⁴ Et for tidlig møte med den virkelige verden vil kunne føre til en mangel i utviklingen av barnets egen subjektivitet. Man kan være i stand til å lære seg koder og måter å opptre på, men disse springer ikke ut fra en integrert kjerne og forblir utenpå eller overfladiske med mindre man gjør noe for å få inegret en subjektiv kjerne, for eksempel i terapi. En terapeut vil i den innledende fasen av terapiforløpet kunne forsøke å ta noe av den rollen moren skulle hatt i livets første måneder; ved å i størst mulig grad sette til side sin egen subjektivitet til fordel for pasientens:

*"The analyst, like the good-enough mother, tries to grasp the deeply personal dimensions of the patient's experience, the patient's spontaneously arising desires. The patient is offered refuge from the demands of the outside world; nothing is expected except to "be" in the analytic situation, to connect with and express what one is experiencing."*¹³⁵

På denne måten kan pasienten få rom til å gå fra et falskt til et sant selv, og gradvis gå igjennom overgangsfasen som han eller hun ikke fikk gjort på en tilfredsstillende måte som spedbarn. Målet blir da å få en selvstendig og realistisk opplevelse av omverdenen, men med en integrert og ekte subjektiv kjerne. En sunn og naturlig overgang til et sant selv innebærer for Winnicott mye lek, kreativitet og estetiske opplevelser. For ham var muligheten til lek og kreativ utfoldelse en viktig del av det å utvikle en robust og sunn subjektivitet, og han framholdt dette som en viktig del av livet både for barn og voksne.¹³⁶

¹³³ Mitchell og Black 1995, s. 127 og 128

¹³⁴ Mitchell og Black 1995, s. 129

¹³⁵ Mitchell og Black 1995, s. 133

¹³⁶ Baffes 2013, s. 253

5.1.2 Teksten lest i lys av Winnicotts teori

Historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen innebærer hverken en mor-barn-relasjon eller en terapeut-pasient-relasjon. Likevel mener den amerikanske teologen Melaine S. Baffes at det kan gi mening å lese historien i lys av perspektivet til Winnicott med ferden fra et "falskt" til et "sant" selv. I og med at Jesus i kristen tradisjon regnes for å være Gud i menneskelig skikkelse, og Gud i bibelske tekster flere steder omtales både som mor og far, vil det være nærliggende å oppfatte dette perspektivet som relevant. Det vil naturligvis være flere faktorer som skiller den bibelske historien fra situasjonene som er beskrevet i Winnicotts teorier, så det er viktig å holde fram at denne måten å lese teksten på er en overført måte som kan ha relevans for oss i dag; ikke en psykologisk analyse av hva som skjer mellom Jesus og kvinnen. For eksempel vil et forløp fra et falskt til et sant selv i en terapisisuasjon (eller en utvikling av et sant selv for et spedbarn) nødvendigvis måtte ta betraktelig lenger tid enn møtet mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen slik det er beskrevet i evangelietekstene. Når det er sagt, går vi videre i å utforske hvorvidt lesningen av teksten i dette perspektivet kan gi oss noen verdifulle perspektiver på spørsmålet om konstitueringen av selvet i gudsrelasjonen.

For det første: Mener Baffes at den kanaaneiske kvinnen representerer et "sant" eller "falskt" selv? I lesningen av bibeltekstens innledende vers synes Baffes å kunne se indikasjoner på at det sistnevnte finner sted. Ifølge Matteusevangeliets forfatter henvender den kanaaneiske kvinnen seg til Jesus med ordene "Herre, du Davids Sønn" før hun presenterer sin bønn om helbredelse for datteren. Dette er en tiltaleform man i utgangspunktet neppe ville ventet fra en hedensk kvinne som aldri hadde møtt Jesus før og sannsynligvis til vanlig ikke hadde noen videre kontakt med mennesker innenfor det jødiske miljøet. Baffes refererer her til uttrykket "mimicry", som gjerne blir brukt for å beskrive det som skjer når mennesker i koloniserte områder etterligner adferd fra kolonistene, uten egentlig å ha et reelt eierforhold til det. Når noen har makt i et samfunn, kan også deres måte å snakke og oppføre seg på bli et ideal, noe som blir undertrykkende ved at de kolonisertes egen snakke- og væremåte ikke slipper til slik den burde. Ved å gjøre seg til håper kvinnen å kunne få hjelp fra Jesus, samtidig som det ifølge Baffes også fører til at kvinnen i denne situasjonen er nærmere sitt falske selv enn sitt egentlige, sanne selv:

*"With these words, she appears to be mimicking behaviors she assumes will prompt Jesus to help her. In this mimicry, however, her False Self is only a partial, shadow selv, a facsimile of the authentic person she is at her core."*¹³⁷

Ifølge Baffes skjer det imidlertid en endring hos kvinnen idet hun kneler ned for Jesus¹³⁸ og ber ham om å hjelpe henne på tross av hans første avvisning. Her trår hun ut av den påtatte rollen. Måten hun nå henvender seg til Jesus på er drevet av ekte nød og hennes kjærligheten til datteren som hun håper på helbredelse for. Her er hun i en modus der hun *er* mer enn hun *gjør* - og dermed nærmere sitt sanne selv.¹³⁹ På tross av Jesu innledningsvis avvisning kaster kvinnen seg inn i rollen som den som er helt avhengig av Jesu hjelp; en type forhold som ligner på det tidlige mor-barn-forholdet beskrevet i Winnicotts teori. Disiplene på den annen side, er mer i en gjøre-tilstand, poengterer Baffes: *"Her actions are in striking contrast to the disciples, who seem focused entirely on doing."*¹⁴⁰

Den bevegelsen vi her observerer i den kanaaneiske kvinnens modus, er slik Baffes ser det en bevegelse fra ytrestyrt underordning til en selvstendig, integrert tilstand, ikke ulikt den overgangsfasen Winnicott skisserer. Han beskriver ikke bare en overgang fra avhengighet til selvstendighet, men en overgang *"between two different modes of organizing experience, two different patterns of positioning the self in relation to others."*¹⁴¹ I denne overgangsfasen er barnet i kontakt med egne ressurser, men får samtidig en voksende erkjennelse og opplevelse av andre mennesker i omverdenen. Her kan det innvendes mot Baffes tolning at en vesentlig forskjell i denne bevegelsen fra falskt til sant selv er at i Winnicotts modell er den ivaretagende tilstedeværelsen fra moren (eller terapeuten eller den personen som til enhver tid måtte ha denne rollen) en forutsetning for at bevegelsen mot et sant selv skal kunne gå bra. I historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen kan man ikke si at denne ivaretagende holdningen kommer til uttrykk i Jesu væremåte i den første delen av beretningen, snarere tvert imot. Kvinnens hengivelse overfor Jesus og håp om at han skal kunne hjelpe tilkjennegir tillit til at hun skal bli tatt imot på en slik måte, men hun opplever ikke at så skjer. I stedet er det kvinnen selv som må bære videre håpet og troen på å skulle bli tatt imot på den måten hun trenger.

¹³⁷ Baffes 2013, s. 255

¹³⁸ Den norske 2011-oversettelsen bruker ordene "kastet seg ned for ham"

¹³⁹ Baffes 2013, s. 255

¹⁴⁰ Baffes 2013, s. 255

¹⁴¹ Mitchell og Black 1995, s. 128

Baffes deler så den nevnte overgangsfasen i beretningen inn i tre, basert på Winnicotts modell:

1) Allmakt/avhengighet - den kanaaneiske kvinnen ber Jesus om hjelp basert på hva hun har hørt at han kan gjøre. Hun henvender seg til ham med et håp og en tro på at det å tilkjenne et behov vil være nok til at han kan og vil møte det.

2) Relativ avhengighet - den kanaaneiske kvinnen erfarer at Jesus ikke automatisk etterkommer hennes behov og ønsker, og erfarer med dette at det er en forskjell mellom henne selv, hennes behov og omverdenen.

3) Akseptering/selvstendighet - i likhet med et barn som går i retning uavhengighet, lærer kvinnen seg å relaterer seg til omverdenen ved å formidle sine ønsker og behov. Hun forhandler med Jesus, og blir belønnet for dette ved å få det hun trenger. Dermed blir både hennes behov møtt, og hun går ut av situasjonen som en selvstendig aktør.

På denne måten leser Baffes interaksjonen mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen som en prosess for kvinnens del der hun beveger seg *"from a naïve dependence of Jesus to an adult independence in which she communicates her need."* Videre legger hun til: *"It may be that her transitional phenomena are her hope and love for her daughter".*¹⁴² Det går ikke klart fram om Baffes her med "transitional phenomena" sikter til noe av den samme funksjonen som "transitional objects" har. Hvis så er tilfelle, kan det innvendes at kjærligheten til datteren og håpet om hennes helbredelse må kunne sies å ha en større og annerledes rolle enn bare et overgangsfenomen (hvilken rolle kjærligheten til datteren har for kvinnens selvkonstituering vil vi komme mer tilbake til i kapitlet om lesningen av teksten i lys av Charles Taylors teorier).

På veien til et sant selv er som tidligere nevnt lek og kreativ utfoldelse en viktig del av Winnicotts teorier. Baffes tolker kvinnens svar til Jesus om hundene som spiser smuler fra barnas bord som et humoristisk tilsvare: *"As she opens up to her True Self, her playfulness emerges, and she is able to be creative and fully present."*¹⁴³ Fra å følge sosiale normer som kanskje ikke korresponderte med hennes egentlige selv, har hun nå funnet frem til en mer spontan, leken tilnærming der hun er i stand til å utforske sin rolle i forhold til omgivelsene. Baffes kommenterer også at kvinnen er den aktive i fortellingen; hun er drivkraften i historien

¹⁴² Begge sitater: Baffes 2013, s. 256

¹⁴³ Baffes 2013, s. 256

og på ingen måte noen passiv mottaker av Jesu forkynnelse, undervisning eller helbredelse; hun er tvert imot et aktivt, talende og selvstendig subjekt.¹⁴⁴

I den siste delen av teksgjennomgangen går Baffes videre og gjør et tolkningsgrep som tilsynelatende bryter med Winnicotts modell: Hun beskriver at det ikke bare er den kanaaneiske kvinnen som går fra et "falskt" til et "sant" selv: Det samme er tilfellet for Jesus. På denne måten presenterer Baffes det mer forståelig at Jesus i starten av historien opptrer avvisende overfor kvinnen. Både Jesus og disiplene hans gjør seg skyldige i en uverdigg opptreden overfor et marginalisert menneske, og det er gjennom påminnelsen kvinnen gir Jesus om hans egen "utenfor"-situasjon at han selv kommer på andre tanker: "(...) *the woman reminds Jesus of his own marginality and "out-of-place-ness" and forces him to remember what it means to be an outsider.*"¹⁴⁵ Fra å ikke være i kontakt med sitt virkelige selv og utelukkende handle ut ifra uverdige og lite hensiktsmessige sosiale normer, kommer Jesus mer i kontakt med sitt eget sanne jeg. Når kvinnen kommer med sin kommentar om hundene, hjelper det Jesus til å finne fram til det han egentlig står for. Han kommer i kontakt med sitt egentlige selv og sin egen humanitet. Når han virkelig begynner å lytte til kvinnen snur rollene, og hun blir den som underviser ham. Gjennom dette møtet finner altså både kvinnen og Jesus fram til sine sanne selv. Jesus viser gjennom dette ifølge Baffes hvordan man på en ny og bedre måte kan forholde seg til mennesker som blir regnet for å være blant "de andre":

*"He first enacts behaviors that characterize exclusion: making the woman invisible, ignoring her selfhood and humanity, treating her as inferior, and denying her the rights entitled to every human being. But he then moves to a position of inclusion: seeing and hearing her, welcoming her, acknowledging and praising her faith, granting her request."*¹⁴⁶

For Baffes blir det her et sentralt teologisk poeng at i Guds rike er det ingen som hører til kategorien "de andre". Klasse, kjønn, etnisitet og andre skillelinjer er menneskeskapte. Prosessen som Jesus og den kanaaneiske kvinnen gjennomgår, og ikke minst utfallet av denne, viser på en sterk måte hva som er Guds og hva som er menneskers verk, og hva som til slutt blir stående.

¹⁴⁴ Baffes 2013, s. 256

¹⁴⁵ Baffes 2013, s. 257

¹⁴⁶ Baffes 2013, s. 257

5.2 Intersubjektivt perspektiv

5.2.1 Presentasjon av intersubjektivitetsmodellen

Begrepet intersubjektivitet er et stort og vidtfavnende begrep, som i psykologien omhandler relasjonelle fenomener av forskjellig art. I denne sammenhengen er vårt fokus det som skapes i relasjonen og dialogen mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen, og da i særdeleshet det nye som skjer i samspillet dem imellom, som ikke kan beskrives som en isolert prosess hos det enkelte subjekt. I sin artikkel "*What Do We Do With This Jesus? A Reading of Matthew 15:21-28 through the Lens of Psychoanalytic Theory*" fokuserer den amerikanske nytestamentleren Melanie S. Baffes på intersubjektivitetsbegrepet slik det er uttrykt i arbeidene til Ph.D. Robert D. Stolorow og Ph.D. George E. Atwood. Her refererer begrepet ikke bare til deling av subjektive opplevelser men til "*any psychological field formed by interacting worlds of experience*"¹⁴⁷. Stolorow og Atwood har her perspektivet ikke først og fremst på de individuelle subjektene i en relasjon, og heller ikke på relasjonen dem imellom, men på det nye feltet som oppstår i samspillet.¹⁴⁸ Det intersubjektive feltet eliminerer ikke den enkeltes subjektivitet; det er snarere en bekreftelse fordi perspektivet innebærer en anerkjennelse av hva hver enkelt bringer inn i det nye som skapes:

*"The concept of an intersubjective system brings to focus both the individual's world of inner experience and its embeddedness with other such worlds in a continual flow of reciprocal mutual influence."*¹⁴⁹

Den gjensidige innflytelsen er her sentral. I og med at intersubjektivitet er et begrep som først og fremst har blitt brukt i tilknytning til en individualterapeutisk situasjon, er det primært en relasjon med to aktører det siktes til. Det er ingen forutsetning at relasjonen er symmetrisk i betydning at de to partene skal gi eller avsløre like mye av seg selv (dette ville sannsynligvis vært lite hensiktsmessig i en terapeut-pasient-relasjon), men partene er likeverdige i den forstand at det en av partene bringer inn i det nye, felles feltet ikke kan sies å være viktigere, mer forandrende eller bedre enn bidraget den andre kommer med. Det nye som oppstår er uansett noe ingen av aktørene kunne ha kommet opp med i isolasjon.

Et av momentene som kjennetegner et ideelt intersubjektivt samspill, er at de individuelle, subjektive universene som møtes blir gjensidig utforsket på en åpen og

¹⁴⁷ Stolorow og Atwood 1992, s. 3

¹⁴⁸ Baffes 2013, s. 258

¹⁴⁹ Stolorow og Atwood 1992, s. 18

fordomsfri måte. Gjennom dette blir de forenet til en ny, felles erfaringshorisont. Alliansen mellom aktørene innebærer en *"progressive unfolding, illumination, and transformation of the other's subjective universe . . . freed of the need to justify their respective realities, the process of self-reflection is encouraged for both"*¹⁵⁰. Utgangspunktet er altså ikke å finne ut om den ene har rett og den andre tar feil, men snarere å ta innover seg perspektivet til den andre uten å gi slipp på sin egen subjektivitet og opplevelse. Det feltet som dannes når begge bringer sine perspektiver på banen kan danne nye erfaringshorisonter. Således kan en situasjon bevege seg fra noe fastlåst og rigid til noe mer fleksibelt og mer hensiktsmessig, der begge parter har vunnet ny innsikt og "utsikt" på veien.

5.2.2 Teksten lest i lys av Stolorow og Atwoods teori

I likhet med lesningen av teksten i lys av Winnicotts teori, er det her relevant å stille spørsmålet om det vil være hensiktsmessig å lese denne bibelske beretningen ut ifra et perspektiv som først og fremst er utformet med tanke på en terapisisuasjon. Baffes svar på dette er at intersubjektivitetsmodellen har sterkt fokus på empatisk lytting mellom pasient og terapeut. I det øyeblikket man virkelig begynner å lytte til hverandre kan man kjenne empati for den andre, og når man kjenner empati for den andre kan man i større grad se situasjoner fra den andres synspunkt. Herfra kan man så bygge en felles plattform og utvikle en meningsfull intersubjektiv dialog, samtidig som det er viktig at man ikke mister kontakten med sin egen subjektive kjerne. Her ser Baffes en parallell til historien om den kanaaneiske kvinnen og Jesus:

*"Although the woman and Jesus are not in a therapeutic relationship, empathic inquiry is an appropriate stance for their interaction. Yet, even in feeling empathy for each other, neither of them relinquishes their sense of selfhood. Their actions affirm the necessity of bringing one's full subjectivity to any interaction or relationship."*¹⁵¹

Et viktig poeng for Baffes i lesningen av teksten gjennom det intersubjektive perspektivet er at Jesus og kvinnen tillater seg å gå inn i den andres subjektive verden, og våger å se situasjonen fra den andres synspunkt. Det kanskje klareste eksempelet på dette finner vi i verset der kvinnen godtar Jesu utsagn om at det ville være galt å ta brødet fra barna og gi til

¹⁵⁰ Stolorow og Atwood 1992, s. 93-94

¹⁵¹ Baffes 2013, s. 259

hundene. Samtidig gir hun ikke slipp på sin egen subjektivitet, og fletter disse to verdenene sammen med sin neste replikk:

*"With her statement, 'Yes, Lord, yet even the dogs eat the crumbs that fall from their masters' table (15:27), the woman acknowledges both perspectives, incorporating her own desire for her daughter's healing and Jesus' concern for justice.'"*¹⁵²

Kvinnens utgangspunkt er hennes kjærlighet til datteren og hennes behov for hjelp i form av helbredelse. Jesu respons er ikke relatert direkte til kvinnens behov, men til behovet for rettferdighet (riktignok ut fra premisser som kan synes alt annet enn rettferdige, men dog innenfor datidens forståelseshorisont er det spørsmålet om rettferdighet som framstår som det sentrale i Jesus avvisning av kvinnen når han refererer til hundene og barna). Kvinnens respons på Jesu svar tar opp i seg hans behov for rettferdighet og møter ham på dette punktet, samtidig som hun tar på alvor sitt eget behov for rettferdighet sett fra hennes perspektiv. I tillegg unngår hun å gi slipp på den opprinnelige drivkraften; ønsket om datterens helbredelse. Hun løfter frem sammenhengene mellom det Jesus er opptatt av og det hun selv synes er viktig. Dette åpner også opp Jesu perspektiv; han blir møtt på sitt behov for rettferdighet og får deretter utvidet sitt perspektiv, slik at han også tar inn over seg kvinnens sterke ønske om at datteren skal bli frisk.¹⁵³ Kvinnens perspektiv blir inkorporert i Jesu bevissthet ved at hun tar hans behov på alvor, og den felles opplevelsehorisonten de danner gir mulighet for en løsning på dilemmaet som ivaretar begge anliggender.

Dersom mennesker gir slipp på sin egen subjektivitet, ifølge Stolorow og Atwood, kan det være fare for at de mentalt lager et større skille mellom deres egen verden og omverdenen¹⁵⁴. På den måten kan man få en følelse av å være separert fra resten av verden og menneskene rundt, og en tanke om at det som er annerledes fra en selv er noe rigid og felles for alle andre mennesker enn en selv. I dialogen mellom Jesus og kvinnen finner vi ikke denne mekanismen, kommenterer Baffes: *"Neither the Canaanite woman nor Jesus defers to an absolute or universal reality to guide their actions."* Snarere tvert imot; de lytter til hverandre og ut ifra den forståelsen de da oppnår kommer de fram til *"a new reality that allows for both Jesus' concerns and the woman's needs"*¹⁵⁵.

¹⁵² Baffes 2013, s. 259

¹⁵³ Baffes 2013, s. 259

¹⁵⁴ Baffes 2013, s. 259

¹⁵⁵ Begge sitater: Baffes 2013, s. 259

Det som skjer i en intersubjektiv interaksjon, er ifølge Baffes ikke bare av opplysende, men også etisk karakter. Ved å ta inover seg andres synsvinkel, og tenke seg at man faktisk kunne ha vært i en lignende situasjon, vil man også handle mer etisk: "*Human beings see the potential for becoming better than they are and more than they are as they attempt to take in the reality of another person.*"¹⁵⁶ Dermed går både Jesus og den kanaaneiske kvinnen ut av dialogen som en større og bedre utgave av seg selv enn de var i utgangspunktet. Hensynet til og omsorgen for den andre kommer som en naturlig konsekvens av villigheten til å sette seg inn i hans eller hennes situasjon.

Baffes poengterer at en av de viktigste tingene som skjer i samhandlingen mellom Jesus og kvinnen er at *kenosis* finner sted. Tradisjonelt har uttrykket *kenosis* (som stammer fra det greske ordet "kenoo" og kan oversettes med "uttømme" eller "oppgi") siktet til det Jesus ga fra seg gjennom inkarnasjonen; ved å ta på seg menneskelig skikkelse kunne han for eksempel ikke være allmektig og allvitende på samme måte som i sin guddommelige skikkelse, og han var også bundet til å være kun ett geografisk sted om gangen i likhet med oss mennesker. I Baffes artikkel går det fram at hun refererer til begrepet i en videre forstand; at det her handler mer om å gi slipp på følelser, rettigheter eller andre ting som det kan være kostbart eller smertefullt å gi fra seg. Dette er noe som kan gjelde alle mennesker, vi snakker da ikke lenger om spesifikke guddommelige kvaliteter man ikke lenger har tilgang til. Det å snakke om å skulle gi fra seg noe i en teologisk kontekst kan i seg selv være fryktinngytende, poengterer Baffes, spesielt for kvinner og andre grupper som har blitt marginalisert opp gjennom kirkehistorien:

*"(...) the idea of kenosis can suggest self-abandonment or self-abnegation; it can encourage potentially harmful notions of self-sacrifice and suffering; and it can support patriarchal understandings of women and other second-class citizens."*¹⁵⁷

For å unngå denne truende varianten av *kenosis* er det for Baffes grunnleggende viktig at vi tar innover oss at *kenosis* ikke skal være en enveis-prosess; men snarere en felles bevegelse der både Gud og mennesker gir fra seg noe for å oppnå noe større i fellesskap. Baffes refererer her til den kjente feministteologen Elizabeth Johnson, som beskriver en kenotisk kristologi som viser at "*power involves the mutual emowment of God and humanity, engaged in the co-creation of a just society*"¹⁵⁸. I dette perspektivet kan man tenke seg at

¹⁵⁶ Baffes 2013, s. 259

¹⁵⁷ Baffes 2013, s. 259

¹⁵⁸ Baffes 2013, s. 259

kvinnen ga avkall på en rekke følelser; så som sinne og såret stolthet over å ha blitt behandlet på en i utgangspunktet nedlatende måte. Hun fortsatte dialogen til tross for behandlingen hun fikk, og ved å gi avkall på (eller uttømme seg for) disse følelsene oppnådde hun både rettferdighet for sin egen del og en mer åpen, lyttende innstilling til hva Jesus hadde å si. Med forbehold om at min forståelse av hva Baffes legger i uttrykket "empty oneself" ikke er helt konsis, vil jeg her tilføye at det kanskje kan være vel så hensiktsmessig å tenke at kvinnen ikke handlet på disse følelsene som at hun ga avkall på dem. Det å tillate seg å kjenne på sinne over å ha blitt tråkket på og ekskludert vil også kunne sies å være en del av det å ta vare på sin egen subjektivitet. Det kan hende at det er dette Baffes legger i begrepet også; at man ikke gir avkall på noe i betydningen utsletter det eller later som det ikke finnes, men at man velger å se større på det og ikke handle utelukkende på grunnlag av en umiddelbar følelse. For Jesus sin del kommenterer Baffes at han gir avkall på "*power, privilege, and his right to justice*"¹⁵⁹. Og ved å gjøre dette, gir han rom for at kvinnen kan gjøre krav på de samme godene som han selv gir avkall på.

I fellesskap danner Jesus og den kanaaneiske kvinnen grunnlaget for en ny og progressiv måte å være menneske på, en måte som i datidens kultur og situasjon var uhørt. Idealene i samfunnet forøvrig var mer imperialistiske og undertrykkende, noe Jesu første reaksjoner vitner om. Dette står i kontrast til de humane verdiene som seirer gjennom måten historien ender på. Gjennom en intersubjektiv prosess får både Jesus og kvinnen vist mer av sin menneskelighet, og Baffes kommer med et interessant poeng om både Jesus og den kanaaneiske kvinnen:

*"Their full humanity is evident in both the emergence of their False Selves and their willingness to change. In revealing their own humanity, they demonstrate what it means to be human, reminding us that perfection is not the goal."*¹⁶⁰

Slik Baffes ser det opptrer hverken Jesus eller kvinnen feilfritt, men det er da heller ikke et mål. Det at de begge innledningsvis viser at de ikke er i kontakt med sitt sanne selv, men snarere agerer ut fra samfunnets normer, er isolert sett neppe ønskelig. Samtidig viser det bare at de er mennesker, da det er slike ting mennesker gjør. Det vesentlige er at de begge stiller seg åpne for hverandre, er villige til å lytte, og inngår i en dialog der de lar seg endre av den andres virkelighet. Denne holdningen bringer dem i retning ydmykhet, sårbarhet og nåde. Når mennesker lar seg prege av slike kvaliteter, har det potensiale til å endre individers liv i

¹⁵⁹ Baffes 2013, s. 259-260

¹⁶⁰ Baffes 2013, s. 260

positiv retning. Ja, ikke bare individer, men også samfunnet som helhet, poengterer Baffes: *"This way of transformation has the potential not only to alter individuals but also to be an ethical renewal of society."*¹⁶¹

En av de store fordelene Baffes fremhever ved å lese teksten med vekt på gjensidige prosesser framfor en mer tradisjonell lesning, er at man unngår et vi/dem-perspektiv. Med denne lesningen kan mennesker stå fram som nettopp det de er: Mennesker - ikke jøde eller hedning, ren eller uren, mann eller kvinne, innfødt eller innvandrere. Fra Guds side er det ikke snakk om utenfor eller innenfor, Gud er minst like mye hos "de andre" som hos de som opplever seg som innenfor.

Et annet vesentlig poeng med å lese teksten på denne måten er at frigjøring for de undertrykte ikke bare kan komme ved at de selv kjemper sin kamp for rettferdighet. Undertrykkerne må også være med i prosessen og anerkjenne de undertryktes menneskeverd, og dermed også likeverd. På den måten kan sann forsoning finne sted. Det å opprettholde bildet av motparten som et menneske er viktig for begge parter: *"The actions of the Canaanite woman in the story demonstrate that responding to oppression or marginalization does not require dehumanizing the oppressor."*¹⁶² Endringen kunne heller ikke funnet sted uten Jesu åpenhet for endring og forsoning. Fokuset er altså hele tiden på den gjensidige prosessen, der både de som i utgangspunktet undertrykker og de som blir undertrykket sammen kan endre hverandre, og i neste omgang samfunnet, gjennom å åpne for å se hverandre som likeverdige mennesker.

Videre forteller historien for Baffes noe vesentlig og viktig om vårt forhold til Gud:

*"The woman's way of interacting with Jesus - her receptivity and openness, her ability to see him on a deeper level, her bringing her full selfhood to the exchange, her willingness to see Jesus as subject rather than object/other, and her refusal to accept the ideology of domination - can offer clues for ways of being in mutual and authentic relationship with God."*¹⁶³

Dette bringer mange nye og for mange kanskje uvante perspektiver på det å forholde seg til Gud. Ikke underkastende og i takt med resten av gruppen, men autentisk og i takt med sin egen fullverdige subjektivitet. Baffes lister videre opp flere punkter i interaksjonen mellom

¹⁶¹ Baffes 2013, s. 260

¹⁶² Baffes 2013, s. 261

¹⁶³ Baffes 2013, s. 261

Jesus og kvinnen, der Jesus sett gjennom intersubjektive briller inviterer kvinnen til å ta plass som fullverdig menneske i situasjonen. Her gjengis seks av punktene:

For det første inviterer Jesus kvinnen til en "ordlek" der hun svarer ham på hans premisser. Han tillater seg å bli fanget med ord, noe som kan gi assosiasjoner til en spontan, leken ytringsform som hører sammen med et sant selv som uttrykker seg¹⁶⁴. For mange kan nok denne tolkningen oppfattes om en i overkant snill tolkning av Jesu tilsynelatende harde ord, men samtidig er det som kjent mye som kan formidles på andre måter enn gjennom de faktiske ordene som uttales, så det vil være vanskelig å kategorisk avvise en slik tolkning. For det andre opprettholder Jesus en likeverdighet i samtalen på den måten at han lar kvinnen snakke og argumentere for seg, noe som slett ikke var en selvfølge gitt datidens normer og kultur. Videre gir han gir avkall på privilegier og status for å kunne tillate henne å gjøre krav på den status og de privilegier hun er berettiget. Det fjerde punktet er at Jesu opptreden i samtalen oppmuntrer kvinnen til å gå utenom normene for hvordan det ville være forventet at man forholdt seg til noen som gikk under navnet "Messias", spesielt da man selv var både hedning og kvinne. For det femte ser ikke Jesus ut til å forvente en ettergivende holdning fra kvinnen, og svarene han gir viser at han verdsetter kvinnens aktive rolle i samtalen. Og til sist; Jesus viser at han lever ut sine verdier i praksis ved å godta kvinnens argumenter og gi henne rett til slutt.

Ved å fremheve disse momentene tilkjennegir Baffes en måte å tenke på om forholdet Gud og menneske imellom som på mange måter bryter med det tradisjonelle bildet mange troende mennesker har. Dette er hun klar over, og gir tydelig uttrykk for at så er intendert:

"Reading the story in this way helps us deconstruct images of the Divine that are based on rigid and outdated categories - thus envisioning our relationship with God and Jesus in new and unexpected ways."¹⁶⁵

Baffes håp er at å lese teksten på nye måter slik som dette vil føre til nye insikter i hvordan vi i kjærlighet og på en autentisk måte kan forholde oss til både oss selv, våre medmennesker, og Gud.

¹⁶⁴ Jfr. Winnicotts teori om et falskt versus sant selv, som beskrevet i kapittel 5.1

¹⁶⁵ Baffes 2013, s. 262

5.3 Rett eller godt

5.3.1 Presentasjon av Charles Taylors teori

Den kanadiske filosofen Charles Taylor gav i 1989 ut boka "Sources of the Self", der han utforsker kilder til menneskets identitet i vårt moderne samfunn. Dette er, som han selv poengterer i forordet, et svært ambisiøst prosjekt, og det ville være utenfor denne oppgavens rammer å ta for seg hele Taylors bok. Den delen av hans fremstilling som har blitt vurdert som spesielt relevant for denne oppgaven, og som vil bli omtalt i dette kapitlet, er det første temaet Taylor tar opp i sin bok: Forholdet mellom identiteten, altså selvet, og det vi anser for å være godt.¹⁶⁶

I forordet til sin bok skriver Taylor at sammenhengen mellom vår identitet og vår moral er et tema som blir neglisjert av mange. For ham er det imidlertid så sentralt at han ikke føler det naturlig å skrive en bok av denne art uten å starte med å si noe om det: "(...) *my entire way of proceeding involves mapping connections between senses of the self and moral visions, between identity and the good*"¹⁶⁷. For å kunne forstå noe om hva det for oss i dag vil si å være "*a human agent, a person, or a self*"¹⁶⁸, er det nødvendig å si noe om hva som knytter selvet vårt sammen med vår oppfatning av moral og av det gode. Ifølge Taylor er både selvet, det gode og moralen vår så bundet sammen for oss mennesker at det ikke lar seg gjøre å løsrive dem fra hverandre. En stor svakhet med mye moderne moralfilosofi er ifølge Taylor at den tenderer til å fokusere på "*what it is right to do rather than on what it is good to be, on defining the content of obligation rather than the nature of the good life*"¹⁶⁹. Denne mangelen fører ifølge Taylor til et for snevert syn på moral, både blant filosofer og blant folk flest.

For å utvide dette moralperspektivet ønsker Taylor å inkludere momenter som underbygger vår egen verdighet. Hva som gir oss verdighet kan variere fra person til person, men sentralt for mange er viktige moralske verdier, som for eksempel å være en god mor eller far, eller ta vare på livet sitt gjennom å ha en jobb. Et annet viktig moment i Taylors teori er "*transformation of the will*"¹⁷⁰, hvis opprinnelse Taylor knytter til den kristne læren om nåden, men som etter hvert har fått flere sekulære varianter, så som altruisme. Her er det

¹⁶⁶ Taylor 1989, s. ix (preface)

¹⁶⁷ Taylor 1989, s. ix (preface)

¹⁶⁸ Taylor 1989, s. 3

¹⁶⁹ Taylor 1989, s. 3

¹⁷⁰ Taylor 1989, s. 21-22

snakk om å ikke alltid hevde sin rett, men å vise raushet og tilgivelse som gagnar fellesskapet selv om det kan være krevende i den enkelte situasjonen. Viktige verdier innenfor en altruistisk tankegang er å sette andre foran seg selv, og å ha en retning for viljen som ikke nødvendigvis samsvarer med egen vinning. Dette endringen i viljen som skjer fra man har fokuset på å hevde sin egen rett til å gjøre det som er det beste for fellesskapet, er en vesentlig faktor i Taylors tankegang.

Ifølge Taylor både kan og bør vi som mennesker diskutere våre moralske rammeverk, men man kan ikke gjøre det utenfra, fullstendig nøytralitet kan vi som mennesker ikke påberope oss:

*"(...) we should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and sifted."*¹⁷¹

Taylor poengterer at den artikulerte begrunnelsen for dype moralske verdier ofte ikke trengs i dagliglivet. Den er gjerne implisitt og behovet for et definert rammeverk kommer ofte først til syne i kontroversielle etiske spørsmål.¹⁷² For mange er det også slik at de kjenner igjen moralske verdier hos seg selv som de ikke er sikre på hvordan de skal begrunne. Like fullt er de sikre på at de eier den moralske verdien, all den tid de opplever seg selvfølgelig knyttet til den. Ifølge Taylor forholder vi oss alle til et eller annet form for rammeverk for våre moralske verdier enten vi er oss det bevisst eller ei. Dette fordi vi uvergerlig ønsker å ha en eller annen måte å rangere verdier og adferd på.

Taylor tydeliggjør sine tanker omkring sammenhengen mellom identiteten og hva som betyr noe for oss idet han tar for seg det store spørsmålet: "Hvem er jeg?".

*"To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand."*¹⁷³

Når noen for eksempel oppgir som en del av sin identitet at de tilhører en bestemt religion eller en spesiell nasjonalitet, sier de samtidig at denne tilhørigheten er med på å bestemme

¹⁷¹ Taylor 1989, s. 8

¹⁷² Taylor 1989, s. 9

¹⁷³ Taylor 1989, s. 27

rammene for hva de oppfatter som godt og verdifullt i en rekke spørsmål. Skulle dette rammeverket falle bort, ville det føre til en identitetskrise; en vond og kaotisk opplevelse der rammeverket og horisonten for hva man kan orientere seg etter blir borte.

Identiteten, hvem vi opplever at vi er, altså vårt selv, henger sammen med hva vi anser for å være godt og verdt vår positive anskuelse: *"To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary."*¹⁷⁴

5.3.2 Teksten lest i lys av Taylors teori

Hvordan relaterer så Taylors teori seg til vår bibeltekst? Kan man i lys av hans perspektiv si noe om hvorvidt den kanaaneiske kvinnen fikk sin subjektivitet bekreftet i møtet med Jesus eller ikke?

Dialogen mellom kvinnen og Jesus starter med at kvinnen henvender seg til Jesus fordi hun har hørt at han var en som helbredet mennesker. Bakgrunnen for henvendelsen var hennes ønske om at datteren skulle bli helbredet. At en som både var kvinne og hedning skulle kunne henvende seg direkte til Jesus, var neppe selvsagt i datidens samfunn. For kvinnen var det imidlertid viktigere å ta hensyn til kjærligheten til datteren og det sterke ønsket om helbredelse for henne, enn å tenke på hva som ville anses som god kutyme. Her er det interessant å merke seg den forskjellen Taylor fremhever mellom det som er rett og det som er godt. Han vektlegger at det som er godt er vel så viktig for vår identitet og vårt selv som det som er rett. Hva var det så som var godt for kvinnen? Hva var det som ga henne pågangsmot og gjorde det verdt for henne å kjempe? Jo, det var kjærligheten til den syke datteren, som kvinnen håpet at Jesus skulle kunne helbrede. Ifølge Taylors teori kan vi dermed si at kvinnen handlet ut ifra sin egen subjektivitet allerede ved starten av dialogen. Hun var imidlertid ifølge Matteus-teksten samtidig opptatt av å følge sosiale normer ved å benevne Jesus som Davids Sønn.

Som vi husker fra bibelberetningen møter ikke Jesus henne innledningsvis. Hvis vi fremdeles legger Matteus-teksten til grunn, lar Jesus først være å svare kvinnen. Dette kan ha vært begrunnet i datidens kulturelle og religiøse regler som tilsa at en jødisk mann ikke burde snakke med en hedensk kvinne. Her kan man tolke det slik at Jesus handlet mindre i tråd med sin subjektivitet enn kvinnen, da han sannsynligvis handlet mest ut ifra ytre normer og

¹⁷⁴ Taylor, 1989, s. 28

forventninger om rett og galt. Dette inntrykket blir forsterket når han svarer disiplene på deres oppfordring om å bli ferdig med henne med bemerkningen om at han bare var kommet for de bortkomne sauene i Israels hus. Her er fokuset på de oppfatningene israelittene på den tiden trolig hadde av seg selv sammenlignet med andre folkeslag. Denne avvisningen er imidlertid ikke nok til å få kvinnen til å gi opp, og hun prøver nok en gang i desperasjon og av sterk kjærlighet til datteren. Igjen kan man si at hun er drevet av hva som gir henne mening og hva hun anser som godt. I Taylors perspektiv kjemper hun, ved siden av den åpenbare kampen for datterens helbredelse, på denne måten en kamp for å få bekreftet og validert sin subjektivitet og identitet.

Jesus gir imidlertid ikke noe positivt svar her heller. Snarere tvert imot, han kommer i stedet med den kjente sammenligningen med hundene. Som vi var inne på i forrige underkapittel er verdighet et viktig ord i Charles Taylors teori. Når det gjelder det å betegne andre mennesker som hunder, er neppe verdighet den første assosiasjonen man får. Men selv om kvinnen blir tilsnakket på en lite verdig måte, klarer hun å skape seg en verdighet i det uverdige. Hun svarer på Jesu argument innenfor den forståelseshorisonten han legger opp til og med den allegorien han bruker, men oppgraderer hundenes rolle og mulighet. Drivkraften til kvinnen er fremdeles kjærligheten til datteren, men hun integrerer de definisjonene og forklaringene Jesus trenger. Dette kan ligne på den situasjonen Taylor beskrev med verdier som for mange er intuitive men som samtidig kan trenge et rammeverk, en reflektert begrunnelse for å kunne bli vurdert opp mot andre verdier. For kvinnen var det naturlig at også andre mennesker enn jøder skulle kunne ha rett til helbred. I kampen for dette synet videreførte hun allegorien Jesus la opp til og argumenterte tilbake for sitt syn innenfor hans forståelsesramme.

Når Jesus får kvinnens svar, skjer det noe som kan ha en parallell til Taylors begrep "transformation of the will". Jesus endrer mening, og etterkommer kvinnens bønn. Han setter til side sine egne (og disiplenes) behov¹⁷⁵ og velger heller å lytte til kvinnen og komme henne i møte. Med dette har Jesus viljen innstilt på en mer nestekjærlig frekvens enn i starten av møtet.

Fremdeles ser vi at drivkraften bak kvinnens tilsvarende svar er ønsket om det beste for datteren. Dette er sannsynligvis det aller mest verdifulle og meningsfulle for kvinnen å kjempe for der og da. Når Jesus til slutt svarer på kvinnens bønn slik hun håper og forteller at

¹⁷⁵ Med egne behov menes her først og fremst behovet for å kunne følge de sosiale og religiøse konvensjonene, samt behovet for å operere i fred uten forstyrrelser fra omgivelsene

datteren skal bli frisk, kan dette ses som en anerkjennelse av hva kvinnen holder for å være viktig og meningsfullt for henne. Videreført kan dette tolkes som en tydelig anerkjennelse av kvinnens subjektivitet og identitet, slik den kommer til uttrykk i Taylors teori. I Markus-teksten kommer dette kanskje aller mest eksplisitt til uttrykk der Jesus avslutter med å si til kvinnen: *"Fordi du sa dette, sier jeg deg: Gå hjem, den onde ånden har forlatt din datter."*¹⁷⁶ Ikke bare anerkjenner Jesus kvinnens rett til å kjempe for det hun tror på og anser for godt, han oppgir det til og med som selve grunnen til at datteren blir frisk. Kvinnens anliggende som først ble møtt med avvisning, ble til slutt bekreftet til fulle.

¹⁷⁶ Mark 7, 29

6. Teologiske betraktninger

Vi har nå sett på hvordan fire bibelfortolkere fra forskjellige epoker har lest historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen. For Augustin var det ydmykhet som var det sentrale, for Luther tro, for Francke den ydmyke bønn, og i Naterstads preken var det Jesus som trengte hjelp fra kvinnen for å komme til omvendelse. Videre har vi gått igjennom tre forsøk på å lese bibelberetningen i lys av moderne psykologiske og filosofiske teorier, for å se om teksten kan tolkes på en måte som styrker menneskets selvkonstituering i møte med Gud. Hensikten med dette kapitlet blir å se om disse perspektivene kan la seg kombinere. Hvilke teologiske problemstillinger reiser de psykologiske og filosofiske lesningene av teksten? Er de på kollisjonskurs med de teologiske tolkningene vi har vært igjennom, eller finnes det kompatibilitet her, og i tilfelle i hvilken grad? Undertegnede har funnet det mest hensiktsmessig å strukturere denne delen rundt sentrale teologiske temaer og trekke inn momenter fra de nevnte fortolkerne og psykologiske lesningene ut fra relevans og tematikk. Det innebærer at noen fortolkere og psykologiske vinklinger kan bli kommentert mer enn andre i deler av kapitlet og vice versa i andre deler.

6.1 Inkarnasjonen - sann Gud og sant menneske

Et av de mest sentrale og særpregede kristne teologiske begrepene er inkarnasjonen, i betydningen at Gud åpenbarte seg som menneske gjennom personen Jesus. I kristen tradisjon er det et sentralt dogme at Jesus gjennom inkarnasjonen ble både sann Gud og sant menneske på en og samme tid. Klassisk inkarnasjonsteologi opererer altså ikke med en prosentfordeling når det gjelder Jesu menneskelige og guddommelige side, men holder fast ved at han var fullt ut Gud og fullt ut menneske. Samtidig er det naturlig å tenke seg at det var noen faktorer som skilte Jesus i sin menneskelige skikkelse fra Gud Fader. I motsatt fall kan man spørre seg hvilken mening inkarnasjonen ville hatt, hvis det ikke hadde vært noen forskjell på før, under og etter inkarnasjonshendelsen. Dette er et sammensatt teologisk tema, og det ville være utenfor denne oppgavens rammer å gå videre inn i drøftingen av dette. Vi kan imidlertid si at det er vanlig å se for seg at Jesus i større eller mindre grad hadde begrensninger (selvpålagte sådanne) i sin menneskelige tilværelse. For eksempel kunne han ikke være på mer enn ett sted av gangen rent geografisk og fysisk. Hvorvidt han kunne forutse ting i likhet med Gud (og til forskjell fra andre mennesker), er litt vanskeligere å ha en klar oppfatning av da vi i

Bibelen finner indikasjoner på begge deler. For eksempel sier Jesus om endetidsbegivenheter i Matt 24, 36 og Mark 13, 32 at ingen kjenner dagen eller timen for når dette skal skje, heller ikke Sønnen, bare Faderen. Her synes det tydelig at det forekommer en distingvering mellom Jesus i menneskelig skikkelse og Gud Fader. På den annen side, i Markus 2, 8, er det beskrevet at Jesus kunne vite i sin ånd hva de skriftlærde tenkte på selv om de ikke sa noe om det. Dette kan være uttrykk for at Jesus hadde muligheten til å at i bruk sine guddommelige evner som går utover det et vanlig menneske hadde hatt mulighet til. Disse og flere andre skriftsteder indikerer at Jesus som menneske både hadde begrensninger i hva han hadde tilgang til av informasjon, samtidig som han som Gud visste mer enn et hvilket som helst annet menneske. Igjen er det viktig å poengtere at det her ikke dreier seg om en fordeling mellom menneskelig og guddommelig side som til sammen utgjør et hele, men at begge sider var tilstede i fullt monn samtidig. Hvilken vekt man legger på Jesu menneskelige side og hvilken vekt man legger på hans guddommelige side får imidlertid konsekvenser for hvordan man her forstår teksten.

Hvordan arter disse konsekvensene seg konkret i vår lesning og tolkning av teksten? I vår resepsjonshistoriske gjennomgang fant vi at både Augustin, Luther og Francke tok det for gitt at Jesus visste hvilken reaksjon kvinnen ville komme til å gi på hans første avvisning og at det var grunnen til at han tillot seg å svare på den måten han gjorde. I denne forståelsesrammen ville svaret hans bidra til at det pedagogiske poenget ved historien kom tydeligere fram. Jesu avvisning av kvinnen virker mindre hard dersom man forutsetter at han visste hvordan situasjonen ville ende. Naterstad inntar imidlertid det motsatte synspunkt. Hun tar det for gitt at det var en genuin forandring som fant sted hos Jesus i løpet av samtalen med kvinnen¹⁷⁷. På denne måten kan man si at Augustin, Luther og Francke har mest fokus på den guddommelige siden til Jesus i sine tolkninger, mens Naterstad fokuserer på den menneskelige.

Hva så med våre psykologiske lesninger av teksten? De innebærer alle (og da i særdeleshet de to første, med utgangspunkt i teorien til Winnicott og intersubjektivitetsteorien) en forståelse av en endring hos Jesus underveis i dialogen med kvinnen. Denne endringen blir vanskelig å forstå hvis man ser for seg at Jesus på forhånd har

¹⁷⁷ Det kan for øvrig nevnes at dette synspunktet er fremtredende i mange feministteologiske tolkninger av teksten - den botswanske teologen Musa W. Dube refererer i sin bok *"Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible"* til flere av disse, og sammenfatter deres synspunkt om den kanaaneiske kvinnen ved å si *"In general, she is the woman who 'won' an argument with Jesus, changing his mind about limiting his mission to the Jews and opening the way for the Gentile mission"*. Dube 2000, s. 246

visst alt som ville komme til å skje i løpet av samtalen. På denne måten kan man si at relevansen for den type lesning av bibelhistorien vi har presentert i det foregående kapitlet, med fokus på menneskets selvkonstituering i møte med Gud, står sterkest hvis man tar innover seg Jesu menneskelige side og lar denne være i forgrunnen. Samtidig ligger det i sakens natur at lesningen også er avhengig av å ha Jesu guddommelighet i syne. Dette fordi forståelsen av Jesu adferd som en bekreftelse på kvinnens subjektivitet i gudsforholdet ikke ville vært tilstrekkelig underbygd hvis Jesu anerkjennelse av kvinnen ved slutten av beretningen bare kom fra et helt vanlig menneske. Det at det er Gud selv (gjennom Jesus) som premierer kvinnens måte å møte Jesu argumenter på, gir tolkningen av bibelberetningen mer teologisk slagkraft.

Når det gjelder inkarnasjonsperspektivet, kan det altså se ut til at det er Naterstads tolkning som lettest lar seg kombinere med våre lesninger av teksten med selvkonstitueringen som tema. Det er kanskje ikke overraskende med tanke på at Naterstads utlegning av teksten definitivt er den mest kontemporære av tolkningene, og den som i tid ligger nærmest de psykologiske teoriene vi har presentert. Samtidig ser vi ved nærmere undersøkelse at vi kan finne kimer til åpning for endring hos Jesus i løpet av dialogen hos i hvert fall én av de andre fortolkerne. Dette gjelder Franckes utlegning. Som tidligere kommentert gir han uttrykk for at Jesus følte barmhjertighet med kvinnen, og dermed ikke kunne være i stand til å la være å hjelpe. På tross av at Francke i sin utlegning er tydelig på at Jesus på forhånd visste hva kvinnen ville komme til å si, beskriver han Jesu sterke barmhjertighet overfor kvinnen. Dette kan synes som en indikasjon på en endring hos Jesus i løpet av dialogen med den kanaaneiske kvinnen, basert på den interpersonlige dynamikken som oppstår der og da. En slik endring kan være lettest å forstå ut ifra tanken på Jesus som menneske, da det å føle inderlig barmhjertighet for et annet menneske intuitivt virker mer som en spontan reaksjon enn noe man har forutsett på forhånd.

Et annet aspekt som underbygger et fokus på Jesu menneskelige side i møte med kvinnen er spørsmålet om det er slik at en "målet helliger midlet"-tankegang kan undergrave kvinnens subjektivitet i historien. En forutsetning for å kunne være et subjekt i egen kraft er å ikke bare være et mål for noe annet. Som vi så i kapittel 4 var dette et sentralt punkt i Stine Kiil Sagas gjennomgang av norske prekener. Der påpekte hun at de tolkningene som fokuserte mest på historien som en viktig lekse om for eksempel misjon eller bønn, fort kunne komme i skade for å legge for lite vekt på kvinnens egenverdi i situasjonen der og

da.¹⁷⁸ På den måten kan kvinnen stå i fare for å bli et objekt for et annet mål snarere enn å være et subjekt i kraft av seg selv. Selv om man bør ha i mente at dette ikke trenger å være et enten/eller-spørsmål, må det allikevel kunne poengteres at faren for å forstå kvinnens rolle som objekt nok må kunne sies å være større i tolkningen til Augustin, Luther og Francke enn i Naterstads tolkning. Dette fordi de tre førstnevnte fremhever ydmykhet, tro og bønn som de viktigste lærdommene fra historien, mens Naterstad plasserer fokuset på det mellommenneskelige møtet mellom Jesus og kvinnen.

Det er også verdt å stille seg spørsmålet om Jesus i løpet av samtalen hele tiden visste at han kom til å helbrede kvinnens datter til slutt. Augustin, Luther og Francke ville nok svart ja til dette med Jesu guddommelighet som begrunnelse, mens Naterstad sannsynligvis ville svart nei, i og med at Jesus trengte kvinnens innspill for å omvende seg og komme fram til den konklusjonen han gjorde. Til dette er det verdt å merke seg hvordan Markus-teksten avslutter historien. Der velger Jesus følgende formulering når han formidler beskjeden til kvinnen om datterens helbredelse: *"Fordi du sa dette, sier jeg deg: Gå hjem, den onde ånden har forlatt din datter."*¹⁷⁹ Det kan her være nærliggende å tolke Jesu ord dithen at det er en direkte sammenheng mellom kvinnens innsats i møtet med Jesus og resultatet av møtet; nemlig datterens helbredelse som kvinnen hele tiden hadde kjempet for og håpet på.

6.2 Det dynamiske gudsbildet

Tanken om inkarnasjonen kan som beskrevet i forrige avsnitt ses som en bro mellom de beskrevne bibelfortolkerne og de psykologiske tolkningene av teksten. Dette hovedsakelig fordi en vektlegging av Jesu menneskelige side kan gjøre det lettere å forestille seg det gjensidige endringsaspektet i en intersubjektiv dialog. Når det er sagt så bør bildet her nyanseres, da det finnes flere bibelske tekster som antyder en endring hos Gud, også i tiden før inkarnasjonen ifølge kristen tro fant sted. Dette kan kanskje virke overraskende da det for mange virker intuitivt å sette likhetstegn mellom fullkommen og uforanderlig. Hvis noe eller noen er perfekte, hva skulle det da være å endre? Fullt så enkelt ser det imidlertid ikke ut til at spørsmålet lar seg stille ut ifra det bibelske materialet.

¹⁷⁸ Kiil Saga 2009, s. 51

¹⁷⁹ Mark 7, 29

For eksempel står det i forbindelse med opptakten til syndfloden og Noahs ark at Gud angret at han hadde skapt menneskene, og at han var full av sorg i sitt hjerte¹⁸⁰. Videre finner vi i 1. Mos 18,22-33 beretningen om når Abraham ber for Sodoma og Gomorra, og forhandler ned antallet rettferdige som må finnes for at Herren skal bevare byen. Dette kan tolkes som eksempler på at Gud er villig til å være i dialog med mennesker og endre mening i løpet av dialogen. Slike bibelsteder kan gi en antydning om at gudsbildet i hvert fall i deler av Bibelen er mer dynamisk enn mange av oss er vant til å tenke. En slik dynamisk forståelse vil i så fall tale til fordel for våre psykologisk orienterte lesninger av historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen.

Men hvordan stiller våre utvalgte fortolkere seg til en slik tanke? Hos Augustin virker det klart at det er den stabile, uforanderlige guddommelighet som er representert gjennom Jesus. I hans fortolkning har Jesus hele tiden en plan med å si det han sier og å handle som han gjør. Han vet hva kvinnen kommer til å si, og responsen (eller mangelen på sådan) er lagt opp deretter. Luther virker i likhet med Augustin overbevist om at Jesus hele tiden har en plan og en pedagogisk hensikt med sin fremgangsmåte. Luther legger imidlertid ikke skjul på at Guds intensjoner kan virke skjulte og vanskelig tilgjengelige for oss. Dette er et aspekt han vektlegger i større grad enn Augustin. Sett fra menneskets perspektiv kan det altså virke som om Gud har forandret seg og ikke vil høre på oss i situasjonen der og da, men det er bare tilsynelatende. For bak det umiddelbare og synlige finnes alltid Guds "ja". I denne forståelsesrammen er det dynamiske i gudsbildet den endringen som skjer fra vårt perspektiv, ikke en endring hos Gud selv. Francke stiller seg i rekken av fortolkere som ser på Gud som konstant gjennom denne historien. For Francke er det kvinnen som opplever en tilsynelatende endring i Jesu innstilling. Bak overflaten har imidlertid Herren hele tiden tenkt å gjøre det på denne måten, for å gi en innføring i ekte og riktig bønn. Det eneste mulige unntaket hos Francke er den allerede nevnte kommentaren angående Jesus som føler sterk barmhjertighet overfor kvinnen. Dette er et spesielt interessant poeng da kristen teologi opererer med tanken om at Gud er selve definisjonen på kjærlighet¹⁸¹. Kjærlighet, barmhjertighet og empati er ord som på mange måter hører sammen, og innenfor nyere tilknytningsteori og intersubjektivitetsteori er det vanlig å tenke at en sentral del av det å vise empati og kjærlighet overfor en annen er nettopp å la seg endre. Ved å anstrenge seg for å innta den andres perspektiv vil man også la seg påvirke og se ting i et nytt lys. Å være villig til å gå inn

¹⁸⁰ 1. Mos 6,6-7

¹⁸¹ I 1. Joh 4,8 finner vi det kjente skriftstedet "*Den som ikke elsker, har aldri kjent Gud, for Gud er kjærlighet*"

i en slik transformasjon er en sentral del av det å vise empati og kjærlighet. Selv om det kan oppleve noe presset å tvinge en slik forståelse over på Franckes skriftutlegning, kan vi allikevel se for oss at hans fokus på Jesu følelse av barmhjertighet overfor kvinnen åpner opp for et bilde av en Gud som også innehar muligheten for å la seg påvirke.

I motsetning til Augustin, Luther og Francke, har Naterstad et dynamisk perspektiv på Jesu rolle i relasjonen til den kanaaneiske kvinnen. Her er det Jesus som blir omvendt, og faktisk endrer innstilling på grunn av kjærligheten han ser hos kvinnen. Sånn sett kan man si at også i dette tilfellet er Naterstads tolkning mest kompatibel med spesielt Winnicotts teori og intersubjektivitetsteorien. I Naterstads tolkning møter vi en Gud som gjennom Jesus går inn i dialog med mennesket og sier seg villig til å endre seg og lære av kvinnen, en tanke som i høyeste grad vil kunne sies å støtte den type psykologiske lesninger av teksten som ble presentert i forrige kapittel.

Et interessant moment til refleksjon omkring det dynamiske i gudsbildet er at man i all teologisk tenkning fra tid til annen vil måtte regne med å støte på situasjoner der forskjellige teologiske hensyn står mot hverandre. Hvis vi vil ha regnestykket til å gå mest mulig opp, kan det være fristende å fire på ett hensyn til fordel for et annet. For eksempel; hvis det oppleves intuitivt at Gud for å kunne være perfekt og allmektig også må være uforanderlig, kan dette hensynet bli prioritert over den siden av Gud som er kjærlig, medlidende og barmhjertig, og som da kan innebære at Gud er en som lar seg påvirke. Det kan være hensiktsmessig å reflektere over hvorvidt det trenger å være sånn; når vi støter på en dør som synes stengt på grunn av vår begrensede forståelse, må det da være et felt som ofres mens andre felt ikke kan fires på? Hvis så er tilfelle, hvilken refleksjon skal ligge bak valget av hvilket hensyn som må veie tyngst? Man kan spørre seg hvorvidt det bør være automatikk i at hensynet til ufeilbarlighet og uforanderlighet skal veie tyngre enn hensynet til Gud som kjærlighet og Gud som en barmhjertig far eller mor. Man kan se for seg at en mer undrende tilnærming kan åpne opp for en ydmyk erkjennelse av at her støter vi på to tilsynelatende motstridende hensyn, og siden vi ikke har den hele og fulle oversikt over sannheten, må vi leve med at flere områder innenfor teologien for oss forblir vanskelige å forene eller definere nøyaktig.

Et annet moment det her kan være verdt å ta i betraktning er distinksjonen mellom vesen og adferd. Kan man se for seg at Gud er uforanderlig i sitt vesen, men ikke nødvendigvis i sin adferd? Dette kan være en innfallsvinkel som lar seg kombinere med tolkningene til Augustin, Luther og Francke. Selv om Jesus endret adferd i løpet av dialogen

med den kanaaneiske kvinnen, trenger han ikke å ha endret vesen som sådan. Guds væren ligger på et dypere plan enn det vi som mennesker kan observere til enhver tid, og dermed kan vi stole på at han er en Gud som er kjærlig og vil hjelpe. Sett fra denne synsvinkelen kan også de psykologiske tolkningene av historien som Baffes har presentert være mer compatible med tekstutlegningene til Augustin, Luther og Francke enn det umiddelbart kan se ut som.

Det kan også være verdt å bemerke at en åpning for og erkjennelse av subjektiviteten i det enkelte menneskets gudsbilde kan gi rom for et mer dynamisk bilde av Gud. Man vil da ikke kunne ha oversikt over hvor endringen egentlig finner sted; skyldes den en fleksibilitet hos Gud selv, eller skyldes den at vi mennesker med vår begrensede forståelse ikke kan forstå Gud fullt ut, og at vår oppfatning derfor kan endre seg over tid? Det kan føles utrygt å ikke ha et mer håndfast, sikkert og konkret bilde av en Gud som er upåvirket av vår subjektivitet. Samtidig kan en erkjennelse av subjektiviteten i gudsbildet og gudsrelasjonen være en erkjennelse av vår begrensede innsikt, av ydmykhet overfor det store. En slik ydmykhet bringer oss over til temaet for neste avsnitt, som drøfter hva som egentlig ligger i ydmykhetsbegrepet.

6.3 En sterk ydmykhet

Et begrep som har vært sentralt i lesningen av våre fortolkere er begrepet ydmykhet. Spesielt hos Augustin hadde dette en viktig rolle, da han mente at det å lære rett ydmykhet var hovedpoenget med vår valgte bibelfortelling. Også Luther og Francke la vekt på Jesu guddommelige rolle og ser det dermed som helt naturlig og selvsagt at kvinnens holdning overfor Jesus bærer preg av ydmykhet, selv om de ikke på samme måte som Augustin har gjort dette til hovedtema i sine fortolkninger. Naterstad på sin side ga uttrykk for skespsis til kvinnens underdanighet i fortellingen; egentlig burde ingen godta å bli sammenlignet med en hund når andre menneskegrupper blir betegnet som barn. De to forklaringsmodellene vi har studert gjennom arbeidene til Baffes forutsetter en stor grad av subjektivitet fra begges side, ved første øyekast kan det se ut som om dette står i sterk kontrast til fokuset på ydmykhet hos Augustin?

For å komme mer i rette med dette spørsmålet vil det være nyttig å undersøke mer inngående hva som ligger i ydmykhetsbegrepet. Når vi slår opp ordet "ydmykhet" i bokmålsordboka, får vi to alternative definisjoner:

"1 beskjedenhet, saktmodighet, underdanighet

2 rel: fromhet, erkjennelse av synd og egen ringhet"¹⁸²

I vårt samfunn og dagligtale er det nok den første av disse to definisjonene som er mest i fokus. Ydmykheten er da nærmest som en holdning å regne, der man setter hensynet til andres behov foran sine egne, gjerne på en måte som grenser mot det selvutslettende. Denne formen for ydmykhet har, i takt med fokuset på de negative sidene ved janteloven, kommet i sterk miskreditt i vårt samfunn i løpet av de seneste tiårene. Hvorvidt pendelen her har gått for langt, og det negative fokuset på ydmykhet i mellommenneskelig forstand kunne trengt en nyansering og korleksjon, er i seg selv et interessant spørsmål, men det ville være utenfor denne oppgavens rammer å diskutere dette videre. Det som det imidlertid er viktig å fokusere på ut ifra vår problemstilling, er den andre av de to definisjonene ordboka gir: Ydmykhet forstått som selverkjennelse, og da spesielt med tanke på egen posisjon i relasjon til det guddommelige. Dette er en måte å tenke ydmykhet på som nok er mer i tråd med forståelsen av uttrykket hos Augustin. Her er det i større grad snakk om en realitetsorientering enn en selvutslettende holdning: I forhold til Gud *er* vi mennesker faktisk så små at det er naturlig å være ydmyk. Tanken om at det er denne forståelsen av ydmykhet Augustin, Luther og Francke forfekter underbygges av at de alle støtter kvinnen i hennes initiativ overfor Jesus, selv om måten hun snakker til ham og ikke minst svarer ham på vitner om alt annet enn beskjedenhet og selvutslettelse (mer om dette i kapittel 6.4). Rett ydmykhet handler mer enn noe annet om en rett selvforståelse og erkjennelse av egne begrensninger i forhold til den allmektige Gud.

Men, kan man så innvende, er det ikke noe som skurrer i denne måten å forstå ydmykhet på i vår sammenheng? Når Augustin fremhever kvinnens ydmykhet, nevner han jo spesifikt hennes aksept av Jesu betegnelse av henne som hund, kontra israelittene som barn. Dette handler jo ikke om forholdet mellom Gud og mennesker, men snarere om forholdet mellom forskjellige menneskegrupper? Dette er en vesentlig og relevant innvending. Samtidig er det viktig å ha i mente at både Augustin, Luther og Francke, i likhet med mange bibelfortolkere til alle tider, nok var aller mest opptatt av hva vi som kristne her og nå kan lære av teksten. Augustin var selv en hedningekristen, og det var også de han kunne regne med ville lese hans skriftutlegninger. Spørsmålet om forskjellen mellom hedningekristne og Israels folk var neppe så vesentlig for ham eller hans medkristne på den tiden han skrev sin

¹⁸² Søk på bokmålsordboka på internett: <http://www.nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi?OPP=ydmykhet&bokmaal=+&ordbok=bokmaal>

fortolkning av teksten. Selv om den konkrete situasjonen det er referert til i teksten handler om forholdet mellom to folkeslag, er det grunn til å anta at den ydmykheten Augustin roser kvinnen for er den ydmykheten vi som hedningekristne skal ha overfor vår allmektige Gud. Altså en ydmykhet som erkjenner at vi er syndere som trenger hjelp av vår frelser. En ydmykhet som rommer en realitetsorientert forståelse av at våre muligheter er begrensede og små sammenlignet med hva Gud kan gjøre. Samtidig er det en ydmykhet som rommer en sterk subjektivitet og som forsvarer sin rett til å hevde seg selv og sine egne behov og ønsker, til og med overfor Gud selv. Sett i dette lyset vil tolkningene til Augustin, Luther og Francke i større grad være kompatible med tolkninger som ivaretar og bekrefter menneskets subjektivitet enn man i utgangspunktet kan få inntrykk av.

6.5 Hva med kvinnen?

En av de mest interessante observasjonene i arbeidet med resepsjonshistorien til denne teksten, er at samme hvilken innfallsvinkel tekstfortolkerne har hatt, har ingen av dem kritisert den kanaaneiske kvinnen for at hun sto opp for seg selv og argumenterte mot Jesu avvisninger. Visse antydninger til kritikk av kvinnen finnes, men de går på andre aspekter ved hennes adferd. Luther kommenterer at det er uforskammet av kvinnen å følge etter Jesus inn i huset (det er slik Luther ser for seg at det må ha skjedd etter at disiplene har henvendt seg til Jesus angående kvinnen). Samtidig sier han at det er gjort til lærdom og trøst for oss "*så vi skal lære at Kristus har et hjertelig velbehag i slik tigging og trygling*"¹⁸³. Naterstad på sin side poengterer at det ikke er greit å la seg trække på slik kvinnen gjør i denne historien når hun aksepterer Jesu beskrivelse av henne som hund. Samtidig har Naterstad forståelse for kvinnens valg og kan tåle det fordi grunnen til at kvinnen godtar den nedlatende behandlingen er angsten hun bærer med seg for ungen sin.¹⁸⁴

Hva gjelder det faktum at det at kvinnen argumenterte tilbake og ikke la seg flat for Jesu avvisninger, er det imidlertid ingen av fortolkerne som kritiserer henne for det, tvert imot. Augustin, Luther og Francke roser henne fordi hun gjennom det hun sier lærer oss en viktig lekse om henholdsvis ydmykhet, tro eller bønn. I Naterstads tolkning var det kvinnens respons som trengtes for at Jesus skulle kunne omvende seg. I lys av Winnicotts teori og intersubjektivitetsteorien har vi sett at det nok er Naterstads tolkning som er mest kompatibel

¹⁸³ Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949, s. 192

¹⁸⁴ Naterstad 2014, avsnitt 12

når det kommer til å se historien som en bekreftelse av menneskets selvkonstituering i relasjon til Gud. Når det gjelder Taylors teori om hvordan det vi anser som meningsfullt og godt påvirker vår identitet og vårt selv, er det en sentralt observasjon at alle fortolkerne bekrefter kvinnens rett til å si det hun gjør, de applauderer til og med dette. Naterstad formulerer kvinnens drivkraft på følgende vis i sin preken:

*"Jesus skulle til sine egne - og sier det - han avviser. Men kvinnen bryr seg ikke - hun vet at Jesus hører til Davids hus, hun vet at hennes nærvær kan skade både hennes og hans rykte, men hun bryr seg ikke. All ære og all skam er underordnet dette; at hun hører til hos én som trenger henne - en datter som har det vondt. Hun faller på kne - og ber om hjelp."*¹⁸⁵

For kvinnen var det sannsynligvis ingenting i hennes liv og situasjon der og da som betød mer for henne, ingenting som ga mer mening enn å kjempe kampen for datteren som trengte hjelp. Slik Taylor ser det vil det å bli møtt og bekreftet på dette punktet i en slik situasjon være en sterk bekreftelse og befestelse av kvinnens subjektivitet, av hennes identitet, av hennes selv. Denne måten å lese vår bibelhistorie på kan dermed vurderes som kompatibel med alle de fire bibelfortolkerne vi har tatt for oss i denne oppgaven.

En mulig innvending mot dette synet kan være vektleggingen av Jesu guddommelige kontra hans menneskelige side, som vi har vært inne på tidligere i dette kapitlet. Hvis man som Augustin, Luther og Francke tar det for gitt at Jesus vet hva kvinnen kommer til å si, vil ikke det kunne redusere den selvkonstituerende kraften i lesningen av teksten? Vi har tidligere kommentert at tanken om at Jesus hele tiden visste hvordan samtalen ville utløpe seg kan gjøre at vi lettere kommer til rette med hvordan Jesus kunne uttale seg så tilsynelatende avvisende, ja til og med på en måte som kan tolkes som rasistisk. Hvis man som fortolker har som perspektiv at dette ble skrevet for å lære disiplene, eventuelle andre tilhørere og ikke minst oss som bibellesere et viktig poeng, kan man basert på en "målet helliger midlet"-tankegang si at det var derfor Jesus opptrådte som han gjorde. Hvis han ikke hadde vært trygg på at kvinnen ville få sin oppreisning og helbredelse til slutt, ville han aldri avvist henne på en så brutal måte. For det var ikke det han egentlig mente, avvisningen var bare tilsynelatende¹⁸⁶, og både kvinnen og leserne blir til slutt betrygget om at Jesu egentlige intensjon hele veien var å hjelpe. Kan man ikke også bruke denne argumentasjonen for å forklare kvinnens reaksjon overfor Jesus? Hvis utfallet og hensikten med hele historien var

¹⁸⁵ Naterstad 2014, avsnitt 7

¹⁸⁶ Jfr. Luthers syn på dette som beskrevet i kapittel 3.2

pedagogisk, kan det vel hende at det egentlig ikke er kvinnens adferd (og dermed selvbekreftelse) Jesus anerkjenner, men at den bare blir en nødvendig del av fortellingen, noe som må være der for å få poenget fram, men som isolert sett ikke er et eksempel til etterfølgelse?

Til disse innvendigene utkrystalliserer det seg etter mitt syn to viktige momenter som er verdt å kommentere: For det første er det forskjell på kvinnens reaksjon og Jesu reaksjon, all den tid kvinnen ikke hadde noen mulighet til å vite hvordan dialogen kom til å ende. Man kan ha forskjellige oppfatninger om hvorvidt Jesus i kraft av sin natur kunne forutsi hva som ville bli sagt eller ikke, og hvorvidt han faktisk ombestemte seg der og da, eller om alt han sa var kalkulert og planlagt. Når det gjelder kvinnen derimot, er det ingen som antar at hun hadde evnen til å forutsi Jesu reaksjoner eller intensjoner (utover at hun som utgangspunkt, ut ifra hva hun hadde hørt om han fra før, hadde et håp og kanskje en forventning om at han var en som kunne hjelpe). Hennes reaksjoner var spontane og genuine. Hun kunne ikke vite om noe annet enn den avvisningen hun først opplevde, og responderte intuitivt fordi det hun kjempet for var så viktig at det ikke var et alternativ å resignere. For det andre: Resultatet av dialogen er en uforbeholden støtte til kvinnens prosjekt. I Matteus-evangeliet roser Jesus kvinnen for hennes tro, i Markus-teksten oppgir han til og med hennes innspill som den direkte grunnen til at hun til slutt oppnådde det hun ønsket så sterkt. Dette står i sterk kontrast til hvordan Jesu innledende avvisninger fremstår i lys av historiens avslutning. Avvisningene ender opp med å bli overvunnet av den avsluttende rosen Jesus gir kvinnen, noe han bekrefter gjennom å fortelle henne at datteren skal bli helbredet. Kvinnen på sin side trenger derimot ikke å gå tilbake på noe av det hun har sagt i løpet av samtalen. Sett i dette lyset vil ikke bekreftelsen av kvinnens subjektivitet og selv i denne fortellingen bli svekket av muligheten for at Jesus (i motsetning til kvinnen) kan ha forutsett hva som ville komme til å bli sagt i løpet av samtalen.

7. Avslutning

7.1 Oppsummering

Vi har i denne oppgaven presentert den bibelske beretningen om møtet mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen slik det er referert i Mark 7, 24-30 og Matt 15,21-28. Hensikten har vært å undersøke om man kan forstå denne beretningen som en bekreftelse og anerkjennelse av menneskets subjektivitet og selvkonstituering i møte med Gud. For å undersøke temaet har vi studert utvalgte deler av tekstens resepsjonshistorie, der Augustin, Martin Luther, August Herman Francke og Inger Anne Naterstad har vært fortolkerne vi har hatt i fokus. Hos Augustin fant vi at ydmykhet var det sentrale punktet for hans forståelse av teksten, mens Luther hadde tro som sitt fokus. Francke fremhevet hvordan historien lærer oss den rette bønn, mens i Naterstads tolkning var det Jesus som trengte å omvendes fra sin harde, avvissende opptreden, noe som også skjedde gjennom påvirkningen han fikk av kvinnen.

Videre har vi sett på tre ulike måter å lese teksten på i lys av moderne psykologiske teorier. Den første er teorien om et sant versus et falskt jeg, utviklet av Donald W. Winnicott. Den andre er intersubjektivitetsteorien, slik den er utformet av blant andre Robert D. Stolorow og George E. Atwood. Den tredje og siste av teoriene tilhører Charles Taylor, og handler om hvordan det vi holder for godt og meningsfullt bidrar til å bygge vår identitet og vårt selv. Historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen har blitt forsøkt fortolket i lys av disse teoriene.

Det neste kapitlet har tatt for seg aktuelle teologiske problemstillinger som reiser seg når de psykologiske lesningene møter vårt resepsjonshistoriske materiale. Viktige temaer har vært inkarnasjonsperspektivet, hvordan vi forholder oss til tanken om et dynamisk gudsbilde, og hva som ligger i ydmykhetsbegrepet i denne sammenhengen. Til slutt i kapitlet har vi diskutert de teologiske konsekvensene av hvordan fortolkerne forholder seg til kvinnens adferd i dialogen med Jesus.

7.2 Konklusjon

Gjennom drøftingene i denne oppgaven har vi sett at det kan la seg gjøre å forstå historien om Jesus og den kanaaneiske kvinnen som en bekreftelse og anerkjennelse av menneskets subjektivitet og selvkonstituering, slik det ble formulert i problemstillingen i kapittel 1.3. Etter min vurdering har studiet også vist at disse lesningene lar seg kombinere med sentrale

fortolkere fra forskjellige epoker i vår kirkehistorie og fra vår egen samtid. Spesielt Charles Taylors måte å tenke på sammenhengen mellom etableringen av vår identitet og hva vi anser for godt, meningsfullt og verdt å kjempe for, framstår som kompatibel med alle våre valgte fortolkere og deres lesning av den aktuelle bibelteksten. Winnicotts teori om falskt versus sant selv og Stolorow og Atwoods intersubjektivitetsmodell viser også at man kan lese historien om en støtte til endring og rekonstruering av selvet i gudsrelasjonen. Disse lesningene er slik jeg ser det i særdeleshet compatible med Inger Anne Naterstads tolkning av teksten. De andre fortolkernes utlegninger inneholder også momenter som kan åpne for en slik lesning, om enn ikke i samme grad som Naterstads.

I arbeidet med denne oppgaven har mitt inntrykk vært at denne måten å lese teksten på synes å være forholdsvis ny i teologisk sammenheng, og arbeidene til Melanie S. Baffes har vært et nytt og spennende bekjentskap i så måte. Å forstå en bibeltekst i lys av moderne psykologiske teorier reiser noen viktige teologiske problemstillinger man må drøfte, men alt i alt har arbeidet med oppgaven styrket meg i troen på at en slik lesning kan være hensiktsmessig og nyttig. Forhåpentligvis vil flere ta tak i tilsvarende problemstillinger i fremtidige arbeider. Dette er en tematikk jeg tror flere vil kunne interessere seg for, og som vil kunne ha betydning for mennesker både i og utenfor de teologiske fagmiljøene.

Litteraturliste

- Albright, William F. og Mann, C.S 1971: *The Anchor Bible. Matthew. Introduction, Translation, and Notes*, Doubleday & Company, Inc., New York
- Alonso, Pablo 2011: *The Woman Who Changed Jesus*, Peeters, Leuven (Belgia)
- Baffes, Melanie S. 2013: *What Do We Do With This Jesus? A Reading of Matthew 15:21-28 through the Lens of Psychoanalytic Theory*, Pastoral Psychology (2014) 63:249-263, Springer Science+Business Media, New York
- Caldwell, Leslie 2008: *Winnicott and the Psychoanalytic Tradition*, Karnac Books, London
- Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn 1949 (nyutgivelse 1968): *Dr. Martin Luthers predikener, Evangelietekster*, Det Evangelisk-Lutherske kirkesamfunn, Oslo
- Dube, Musa W. 2000: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, Missouri
- Eliade, Mircea (ed.) 1987: *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York
- Fallbusch, Erwin (ed.) 2003: *The Encyclopedia of Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company Brill, Leiden / Boston
- Francke, August Herman 1882 (andre opplag av norsk utgave): *Huus-Postil, eller Prædikener paa alle Søn- og Festdage i Aaret : hvori fornemmelig gives fornøden Opvækkelse og Anvisning til den sande, levende, kraftige og i gode Frugter sig bevisende Tro*, C. Andersens Forlag, Horten
- Harrington, Daniel J. 1991: *Sacra Pagina Series Volume 1. The Gospel of Matthew*, The Liturgical Press, Minnesota
- Luther, D. Martin 1927 (nyutgivelse 1969, originaltekster skrevet på 1500-tallet): *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 17. Band, Zweite Utheilung*, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar
- Luz, Ulrich 2001: *Matthew 8-20. A Commentary*, Augsburg Fortress, Minneapolis
- Marcus, Joel 2000: *The Anchor Bible. Mark 1-8*, Doubleday, New York
- Mitchell, Stephen A. og Black, Margaret J. 1995: *Freud and Beyond*, Basic Books, New York
- Naterstad, Inger Anne 2014: *Preken i Slottskapellet, 2. søndag i faste*, studentgudstjeneste 16. mars 2014, Oslo

- Saga, Stine Kiil 2009: *Theology for the Dogs? An intersectional and contextual analysis of interpretations of Matthew 15:21-28 "The Canaanite Woman" in Luthersk Kirketidende and Nytt Norsk Kirkeblad*, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Schaff, Philip, D.D, LL.D. 1887 (nyutgivelse 1980): *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Volume VI Saint Augustin: Sermon on The Mount, Harmony of The Gospels, Homilies on The Gospels*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Stolorow, Robert D. og Atwood, George E. 1992: *Contexts of being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Routledge, New York
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge

Vedlegg

Preken holdt av studentprest Inger Anne Naterstad i Slottskapellet på studentgudstjeneste, 2. søndag i faste, 16. mars 2014 (nummereringen av avsnitt er gjort fra min side for å lette henvisningsarbeidet, og var ikke en del av det originale prekenmanuskriptet):

1. Gud er hos de andre. Alltid. Der.

Ikke bare der - men alltid der.

2. I den brutale teksten dere har hørt og som er dagens evangelium vandrer Jesus med vennene - nordover i Kanaans land og ut mot kysten. Her bodde de andre - de som ikke hørte til Davids hus. Trolig bodde det mange folkegrupper sammen i området. Sammen, som i ved siden av hverandre. Side om side med forskjellige tradisjoner og måter, godnattsanger og broderimønstre, trosbekjennelser og riter. Alt sammen markører som gjør oss til oss og dem til dem. Som gir oss tilhørighet og fellesskap.

3. En kanaaneisk kvinne fra dette området roper til Jesus og kaller ham Herre - og Davids sønn. De to hører til hver sin flokk. Hun vet det og sier det med en gang; "du Davids sønn". Hun roper til en av de andre i fortvilelse over at datteren er ille plaget. Hun tar den muligheten som går forbi, der hun er.

4. Jesus svarte henne ikke et ord.

Det er så rått. Og kirken har gjentatt denne fortellingen om Guds sønn i 2000 år. Han svarte henne ikke et ord. Han må ha hørt - i alle fall hørte de andre og ba Jesus bli ferdig med denne kvinnen som går og roper etter dem - brøler om nåde og barmhjertighet for sin datter.

5. Jesus vil ikke. - og begrunner det; sier at han ikke er sendt til andre enn de bortkomne sauene i Israels hus. Altså; ikke til sånne som henne - ikke til de andre.

6. Jeg vil ikke at Jesus skal være sånn. Det er et menneske der foran ham - som trenger hans hjelp. De andre ber ham om å gjøre noe - bli ferdig med henne - kanskje for at de skal få gå i fred - kanskje fordi hun tok oppmerksomhet og plass fra andre, eller kanskje fordi de så noe Jesus ikke så.

7. Jesus skulle til sine egne - og sier det - han avviser. Men kvinnen bryr seg ikke - hun vet at Jesus hører til Davids hus, hun vet at hennes nærvær kan skade både hennes og hans rykte, men hun bryr seg ikke. All ære og all skam er underordnet dette; at hun hører til hos én som trenger henne - en datter som har det vondt. Hun faller på kne - og ber om hjelp.

8. Men Jesus tviholder i den avstanden han har laget - han har en annen plan - han skal snakke til sine egne - om Guds nærvær nå. Han er i området for å dele en fortelling om Gud som hans egne ikke kjenner - han kommer med noe de kan leve av og kaller det brød. Dette får ikke du! - sier han til kvinnen - skulle jeg kaste det som er så livsviktig for mine egne til hundene?

9. Det er så stygt! Han kaller henne en hund! Men hun bryr seg fortsatt ikke - tenker kanskje; Ja vel, men hundene får faktisk noe. Noen smuler faller alltid - hun tar de ekle, utestenge-mobbeordene hans opp og sier kall meg hva du vil, jeg bryr meg ikke - men jeg vet at du har noe - at det er noe ved deg som jeg trenger.

10. Den kanaaneiske kvinnen aksepterte at Jesus trodde han bare var kommet til Davids hus. Men hun aksepterte ikke at det var det hele. Det er alltid litt igjen, sa hun til ham - noen smuler. En hund - javel - men noen smuler er det - og de vil jeg ha - det er alltid mer.

Hun tror mer enn Gud.

11. Hun hører at han skyver bort og forakter, hører forbi fornærmelsen og avvisningen og tar ham på alvor. Han tror han har begrenset nåde! - må hun ha tenkt, og vil fortelle ham noe annet. Du er mer enn du tror, har mer enn du tror. Vi - de andre - er her og tror på det som er lite når det gies og mye - livsviktig - når det taes i mot.

12. Den kanaaneiske kvinnen er på en måte en helt. Men ett sted så svir dette bildet - for hun lar seg trække på. Aksepterer den kjipe beskrivelsen av seg og sine som hunder. Det er ikke greit. Jeg kan tåle det fordi hun bar med seg en stor stor angst for ungen sin, men det er så fælt. Og så kjent. Vi vet at dette er undertrykkelsens mekanismer. Dette skjer over hele verden. Mellom nasjoner og mellom folk.

13. *Da snur fortellingen. Jesus ser og hører. Gjennom murene og maset. Ser den sterke kjærligheten kvinnen har til sin datter, ser at hun som ligger nede - som aksepterer hans stygge nedstettende ord som sine, kommer til ham med sin kjærlighet. Fortellingen snur fordi han ser og hører - en trass - en tro - en vilje til å tviholde håpet om forandring. Hun elsker, derfor sloss hun. -og ved det blir hun et speil - og i det speilet får Jesus se seg selv; - se hva han gjør - se den avgrensningen han selv gir kjærligheten. Jesus ser ut - ser henne - og det han ser er det som snur fortellingen, han ser seg selv. Gjennom henne. Som et ikon. Hans avvisning blir gjort til skamme i møte med hennes kjærlighet.*

14. *Det var ikke den åpenbare ydmykelsen som gjorde at Jesus vendte om. Men hennes kjærlighet mot hans avvisning. Han gjenkjente en stor tro - på at litt er noe - og det må ha gått opp for ham at hun trodde mer på det, enn han selv gjorde. Det skal gå som du vil. Jesus ombestemmer seg - vender om.*

15. *Men hva står fast når Gud er en som ombestemmer seg? Hvorfor skremmer det? Jeg vet jo at fortellingen om Gud alltid har forandret seg. Fordi Gud er hos menneskene. Fordi vi hele tiden får nye erfaringer av hva det er å være et Guds barn. Da blir fortellingen om Gud ny - hver gang - her og der.*

16. *Jeg snakker stadig med studenter som forhandler med Gud. Som tror Gud ikke hører og ser fordi de ikke har gjort ditt eller datt, eller ikke tror som de skal, ikke leser nok, ber rett..... Men hva slags Gud er dette? Som er grei hvis vi er greie? Som på vilkår ser i nåde til? I en sånn tanke - eller i en sånn tro blir gud veldig liten. Det blir en Gud det går an å holde godt fast, holde for seg selv - og som det IKKE går an å lene sitt liv på. Det går an å ønske seg en sånn Gud, men heldigvis sier Gud noe annet om seg selv. Som i dagens evangelium. For Gud er alltid utenfor - på vandring mellom oss. Er alltid mer. Ingen av oss kan ta Gud til fange og si at vi vet - hva Gud vil - eller hvordan Gud vil vi skal leve. Gud er utenfor.*

17. *Er det trygt eller skummelt at Gud er utenfor? At Gud alltid også er hos de andre? Jeg tenker det er trygt. Fordi jeg tror Gud ser og hører - fordi ingen kan ta Gud i eie. Livet tar oss med til erfaringer som gjør oss sterke og modige og til erfaringer som gjør oss livredde. Gud er der uansett - om jeg får til - om jeg lar meg ydmyke, om jeg brøler og krever eller bare gråter.*

18. Hva lærer den kanaaneiske kvinnen oss?

- aller viktigst at stor kjærlighet gir mot og forandrer, selv vår trygge fortelling om Gud.

19. Ære være Faderen og Sonen og Den heilage Ande, som var, er og vera skal, ein sann Gud frå æve og til æve.